

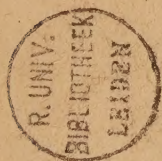
Die Auffassung von der Person Jesu
im Urchristentum
nach den neuesten Forschungen

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DES DOKTORGRADES
DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER PHILIPPS-UNIVERSITÄT MARBURG

vorgelegt von

MARIE VEIT

aus Köln-Lindenthal



MARBURG-LAHN 1946
Druckerei Hermann Bauer

Als Dissertation angenommen
Oktober 1946

von der Theologischen Fakultät
der Universität Marburg.

Referent: Prof. Bultmann.

Korreferent: Prof. Benz

Literaturverzeichnis.

- Lohmeyer: Das Evangelium des Markus. 1937. (Kritisch-exeg. Komment. über das NT von H. A. W. Meyer).
- Galiläa und Jerusalem. 1936. (Forschungen z. Religion u. Liter. d. Alten u. Neuen Testaments, NF. 34).¹
- Schniewind: Das Evangelium nach Markus.
- Das Evangelium nach Matthäus. (Das Neue Testament deutsch, Teilbd. I u. II).
- Rudolf Otto: Reich Gottes und Menschensohn. 2. Aufl. 1940.
- Grundmann: Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu. 1938.²
- Jesus der Galiläer und das Judentum. 1940.³
- Rudolf Meyer: Der Prophet von Galiläa. 1940.
- Wrede: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. 1901.
- Bousset: Kyrios Christos. 2. Aufl. 1921.
- Johs. Weiß: Das Urchristentum. 1921.
- Dibelius: Jesus. 1939.
- Bultmann: Jesus. 1925.
- K. L. Schmidt: Das Christuszeugnis der synoptischen Evangelien (in: Jesus Christus im Zeugnis der Hl. Schrift und der Kirche 1936).
- Klostermann: Das Markusevangelium.
- Das Matthäusevangelium.
- Das Lukasevangelium. (Handb. zum Neuen Testament, hrsg. v. Lietzmann).
- Bultmann: Die Geschichte der synoptischen Tradition. 1931.
- Jülicher: Die Gleichnisreden Jesu. 1899.
- Strack-Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 1922.
- Bousset: Die Religion des Judentums im späthellenischen Zeitalter. 3. Aufl. 1926.
- Volz: Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde. 2. Aufl.
- Joachim Jeremias: Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum. (Deutsche Theologie II, S. 106 ff., 1928).
- Dalman: Jesaja 53. 2. Aufl.
- Kautzsch: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments. 1900.
- Gunkel: Die Psalmen. 1926. (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament).
- Bultmann: Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrusbekenntnis. (Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft 1919/20, Sp. 165—169).
- Joachim Jeremias: Ein neuer Textfund: das Henochfragment der Chester-Beatty-Papyri. (Theologische Blätter 1939, Sp. 145 f.).

1) zitiert „G. u. J.“.

2) zitiert „Gottesk.“.

3) zitiert „Galiläer“.

- H. v. Soden: Die synopt. Frage und der geschichtl. Jesus. Essen 1941.
- P. Seidelin: Der Ebed-Jahwe und die Messiasgestalt im Jesajatargum. ZNW 1936, S. 194 ff.
- G. Dalman: Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend. Berlin 1888. (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin, Nr. 4.)
- G. Kittel: Menschensohn. (RGG III, Sp. 2118 ff.).
- J. Jeremias: Jesus als Weltvollender. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 1930).
- F. K. Feigel: Der Einfluß des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte. Tübingen 1910.
- H. J. Ebeling: Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markusevangelisten. Berlin 1939. (ZNW Beiheft 19).
- Greßmann: Der Messias. Göttingen 1929.
- Lohmeyer: Vom Sinn der Gleichnisse Jesu. Ztschr. f. syst. Th. 1938, S. 319-346.
- Die Idee des Martyriums im Judentum und Urchristentum. Z. f. syst. Th. 1927, S. 232-249.
- Die Reinigung des Tempels. Theol. Bl. 1941, Nr. 10/11, S. 257 ff.
- Lietzmann: Gesch. der alten Kirche, I². Berlin u. Leipzig 1937.
- H. v. Soden: Jesus der Gal. u. d. Judentum. Dt. Pfr.-bl. 5. April 1942, S. 49-51.
- H. Walter Wolff: Jes. 53 im Urchristentum. Die Gesch. der Prophetie „Siehe, es siegt mein Knecht“ bis zu Justin. 1942.
- W. Staerk: Soter. Die bibl. Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem. Gütersloh 1933. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, Bd. 31).
- Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen. 1938, S. 406 ff.
- Wilh. Bußmann: Synoptische Studien I.—III. Halle 1925, 1927, 1931.
- M. Bonwetsch: Das slav. Henochbuch. (Abh. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen.) Berlin 1896.
- Walter Kümmel: Das neue Jesus-Buch Rudolf Ottos. Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz. 28. Juni 1934, S. 197 ff.
- Hans Windisch: Rud. Otto, Reich Gottes u. Ms. Deutsche Lit.-Ztg. 1934, Heft 30 (29. Juli), Sp. 1393 ff.
- W. Baumgartner: Reich Gottes u. Ms. Znm neuen Werke R. Ottos. Neue Zürcher Ztg. 22. Febr. (o. J.).
- Heinr. Frick: Wider die Skepsis i. d. Leben-Jesu-Forschung R. Ottos Jesus-Buch. Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1935, 1.
- M. Dibelius: Rudolf Otto, Reich Gottes u. Ms. Göttingische gelehrte Anzeigen 1935, Nr. 6.
- R. Bultmann: Reich Gottes u. Ms. Theol. Rdsch. 1937, S. 1-34.
- Lyder Brun: Guds rike og Menneskesonnen. Norsk teologisk tidsskrift. 1937, S. 105 ff.
- Alb. Schweitzer: Gesch. d. Leben-Jesu-Forschung. 5. Aufl. Tübingen 1933.

Die Kommentare von Lohmeyer und Schniewind sowie die Bücher von Otto und Meyer werden innerhalb der betr. Untersuchung nur mit Seitenzahl zitiert.

Inhalt

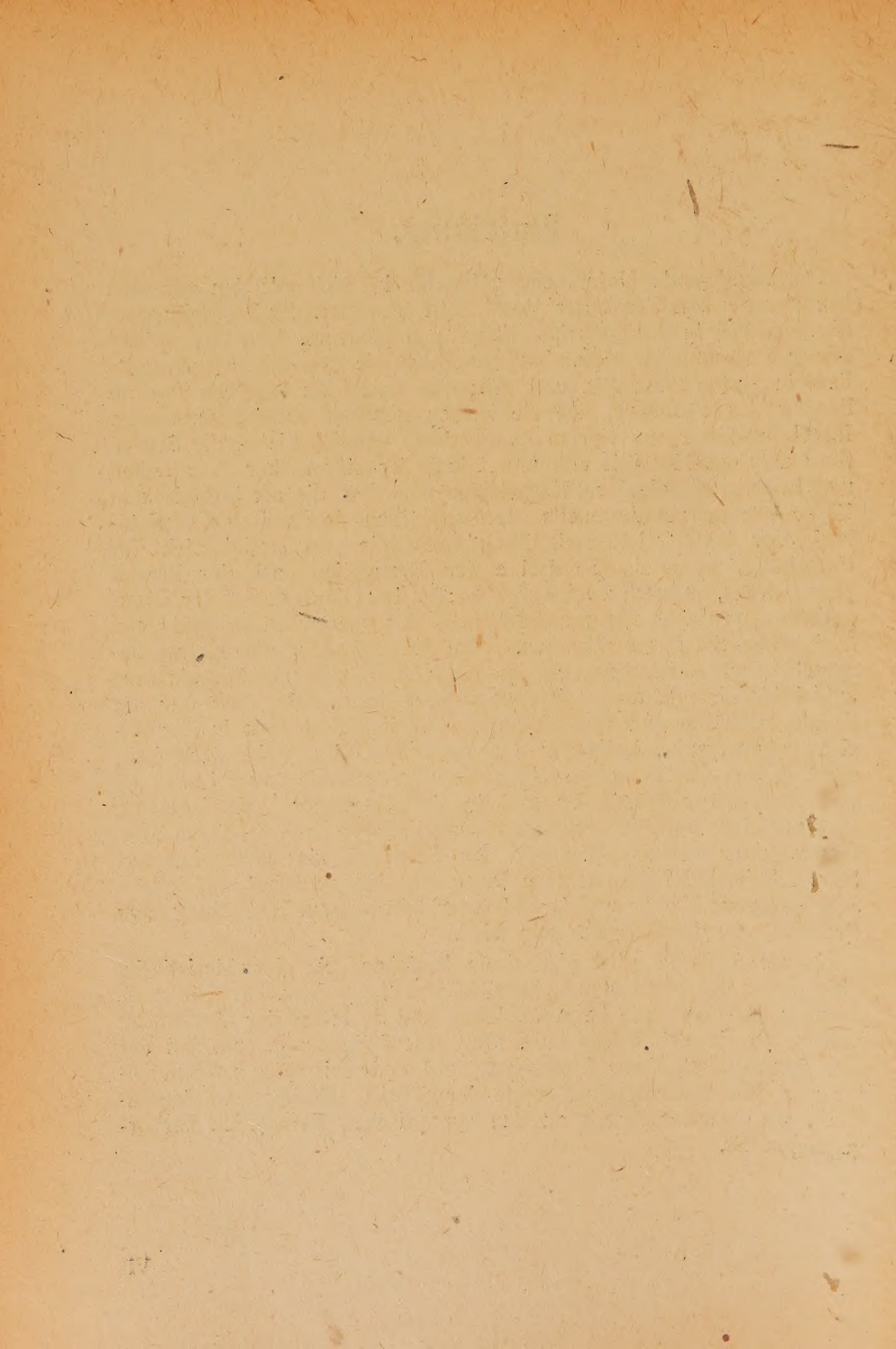
Einleitung	VI
A) Ernst Lohmeyer	
I. Das Bild des Menschensohnes	1
II. Die Herkunft des Menschensohnbildes	—
III. Die Messiaschristologie	—
IV. Das Verhältnis der beiden Christologien in der Urgemeinde	—
V. Ergebnis der Auseinandersetzung mit Lohmeyer	—
B) Julius Schniewind	
I. Das Messiasgeheimnis	—
II. Jesus als Erfüller aller Erwartungen	—
III. Schlußbetrachtung	—
C) Rudolf Otto	
I. Das Selbstbewußtsein Jesu nach den Evangelien	—
II. Die Christologie der Henochapokalypse	—
III. Jesus als Menschensohn „vor seiner Macht“	—
IV. Die Verbindung von Menschensohn und Gottesknecht in Jesus	—
D) Walter Grundmann	
I. Jesus als der Sohn Gottes	—
II. Andere Titel Jesu	—
E) Rudolf Meyer	
I. Das prophetische Jesusbild der Gemeinde	—
II. Jesu Ueberlegenheit gegenüber allem Prophetentum	—
Schluß	—



Einleitung.

Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit den neuesten Forschungen zur Frage der Messianität Jesu bzw. der Vorstellungen, die man sich in der Urchristenheit von ihr machte. Den Gegenstand dieser Forschungen bilden ausschließlich die synoptischen Evangelien, in erster Linie Mk. und Mt.; das macht die doppelte Formulierung des Problems, wie sie soeben gegeben wurde, notwendig. Im Unterschied vom vierten Evangelisten nämlich bieten die Synoptiker zum großen Teil alte und älteste Tradition über Jesu Leben und Lehren, die einzigen Nachrichten über ihn, die als historisch in Frage kommen; andererseits aber vereinigen sie damit die Christologie der hellenistisch-christlichen Gemeinde. So stellen sich der Forschung, wenn sie die drei ersten Evangelien nach der Person Jesu befragt, sogleich zwei Aufgaben: 1) das Glaubensbild der Evangelisten von Jesus herauszustellen, 2) das geschichtliche Bild Jesu nach Möglichkeit zu erkennen. Von den Arbeiten, die wir zu besprechen haben, beschäftigen sich diejenigen Ottos und Grundmanns ausschließlich mit dem Selbstbewußtsein Jesu und geben nur am Rande Hinweise auf Veränderungen, die das Bild Jesu in der Urchristenheit erfuhr. Lohmeyer und Meyer vereinigen beide Aufgaben; ersterer legt das Hauptgewicht auf eine Vorstellung von Jesus, die von ihm selber her stammt und in der Gemeinde weiter gehegt, aber mit einer anderen verbunden wurde; Meyer stellt an einem Teilthema Jesus und das Jesusbild der Gemeinde klar nebeneinander. Nur Schniewinds Kommentare legen gar keinen Wert auf solche Scheidung, und zwar auf Grund einer besonderen Einstellung zum Problem, von der zu reden sein wird.

Unsere Aufgabe wird also darin bestehen, die charakteristische Sicht jeder der betrachteten Arbeiten von Jesus bzw. der Jesusauffassung der Gemeinde herauszustellen und an Hand der Quellen zu prüfen, ob sie sich halten läßt. Wir beschäftigen uns zunächst mit den Forschungen Ernst Lohmeyers, und zwar mit seinem Kommentar zum Markusevangelium sowie der Schrift „Galiläa und Jerusalem“, die aus der Arbeit an den synoptischen Evangelien hervorgegangen ist.



A. Ernst Lohmeyer.

Das Bild des Menschensohnes nach Lohmeyers Darstellung.

Lohmeyer unterscheidet in der Urgemeinde zwei große Strömungen, deren eine Jesus als Menschensohn deutete, während die andere ihn als Messias sah. Beide Konzeptionen sind nach ihm durchaus verschiedenen Inhaltes und lassen sich im Neuen Testament noch deutlich voneinander sondern. Im Markusevangelium, dem einzigen, zu dem ein Kommentar Lohmeyers bereits vorliegt, gehört die weit überwiegende Menge der Einzelstücke der Menschensohn-Anschauung an, und auch Mk. selbst steht ihr noch nahe. Diese soll deshalb als erste dargestellt und besprochen werden.

L. interpretiert in seinem Markuskommentar den Namen „Menschensohn“ in eigentümlicher Weise.¹ Er bezeichnet ihm mit geheimnisvoll verhüllendem Ausdruck eine Gestalt, die selbst schlechthin ein Geheimnis und Wunder ist: den eschatologischen Vollender der Welt in seiner irdisch-geschichtlichen Erscheinung. Der Menschensohn ist also göttlich und menschlich zugleich. Sein menschliches Auftreten und Schicksal verhüllt sein in Wahrheit göttliches Wesen; dieses durchbricht zwar immer wieder die Hülle, aber doch nur zeichenhaft, deutlich nur für Wenige, die verstehen.

Als solche göttlich-menschliche Wundergestalt ist Jesus nach L. in der Mk. zugrunde liegenden Tradition weithin verstanden worden. L. bezeichnet solches Ueberlieferungsgut deshalb als „Menschensohn“-Erzählungen oder -Worte, auch wenn der Titel selbst darin nicht vorkommt; er verwendet ihn als Symbol für die christologische Anschauung, zu der er nach seiner Meinung gehört.

Freilich verhehlt sich L. nicht, daß das Wort „Menschensohn“, religionsgeschichtlich gesehen, zunächst etwas anderes bedeutet. In seiner Einleitung über Namen und Titel² Jesu zeigt er, daß diese Bezeichnung der Apokalyptik entstammt. Für diese ist kennzeichnend ein Dualismus, der Gegensatz zwischen Menschenwelt und Gotteswelt, „diesem“ und dem „kommenden Aeon“. Der Menschensohn nun ist der, der am Ende „dieses Aeons“ den neuen Aeon bringt und den Gegensatz zwischen Gott und Erdenwelt überwindet, indem er alles irdisch-geschichtlich Gegebene aufhebt, entweder in Vernichtung oder in Vollendung. Er selbst gehört innerhalb des

1) s. Einleitung S. 7. 2) S. 5.

noch währenden Gegensatzes völlig auf Gottes Seite, steht genau so fern und fremd den Menschen gegenüber wie Gott selbst. Daher ist „Menschensohn“ ein Name, der das eigentliche Wesen dieser Gestalt gerade verhüllt (L. spricht vom Parabelcharakter des Wortes); er ist in Wahrheit Gottes Sohn.

Diesem Menschensohnbilde haben sich aber nun (nach L. wahrscheinlich schon im Judentum) Züge eingefügt, die ursprünglich dem ganz anderen Gedankenkreis vom leidenden Gottesknecht zugehörten. Der Menschensohn, selbst Mensch geworden, wird, weil er zur Welt Gottes gehört, von „dieser Welt“ bekämpft und muß leiden und sterben. Gerade dadurch aber vollbringt er das Werk der Erlösung, und durchs Leiden führt sein Weg zur Herrlichkeit. An Stelle des rein transzendenten Menschensohnes ist hier also ein solcher getreten, der auch ein irdisches Leben als leidender Knecht Gottes führt. Das führt weiterhin dazu, ihn während seiner Erdenzeit als Propheten und Lehrer zu sehen, und so ist er nun zu jener geheimnisvollen, göttlich-menschlichen Doppelgestalt geworden, die das Wort „Menschensohn“ nach L. bezeichnet. Dem Wesen dieser Gestalt entspricht es, daß es nur Gott, Dämonen und Gläubigen offenbar ist; diese nennen Jesus darum mit Würdetiteln, wie „Sohn Gottes“ u. a. Er selbst aber spricht während seines Erdendaseins von sich nur als dem „Menschensohn“.

Es gilt nun, an konkreten Beispielen zu zeigen, wo L. dieses Menschensohn-Verständnis im Markustext ausgeprägt findet, und ein Urteil über seine Auslegung zu gewinnen. Da sind zunächst die Stellen zu nennen, die nach L.'s Interpretation auf den eigentümlichen Doppelcharakter Jesu hinweisen.

Erstmalig ist das der Fall in der Taufgeschichte³: Die Himmelsstimme bezeichnet Jesus von Nazareth als „Sohn Gottes“ und „Geliebten“, d. h. als den göttlichen Vollender der Endzeit an Gottes Statt. Damit ist der Vollender da, aber „noch wie im Geheimnis verhüllt“⁴, als einer der vielen Täuflinge des Johannes. Es handelt sich hier nicht etwa um eine Adoption Jesu durch Gott; nein, wie dieser Mensch zum Sohne Gottes wurde, darf man gar nicht fragen, Gott sagt nichts weiter, als daß er es ist.⁵ Gerade dieser geheimnisvolle Widerspruch ist es, auf den es ankommt und von dem L. bemerkt, daß er im ganzen Markus wieder und wieder begegnet; er „lebt in dem Namen „Menschensohn“, in Wundern und Begegnissen, Worten und Gleichnissen“.⁶ Das Besondere der Taufgeschichte ist nur, daß hier die „beiden Seiten dieses Widerspruches unverhüllt nebeneinander“ stehen.

3) S. 20—26. 4) S. 25. 5) S. 24. 6) S. 25.

Gegenüber dieser Deutung von Mk. 1, 9—11 muß man aber fragen, ob sie dem Text gerecht wird. Weshalb soll die bekannte Adoptionsformel⁷ V. 11b: „ὅτι ἐστὶν ὁ υἱὸς μου“ hier keine Adoption bezeichnen? Wir dürfen nicht so argumentieren, daß die rechtlichen oder religiösen Zusammenhänge hätten angedeutet werden müssen oder daß der Begriff der Adoption dem Urchristentum völlig fremd gewesen sei⁸; vielmehr lehrt gerade unsere Stelle, daß er das nicht war. Wenn im Neuen Testament (wo allein wir doch Zeugnisse für die ältesten christologischen Vorstellungen finden) die Adoptionsanschauung so stark zurücktritt gegenüber denen von der göttlichen Zeugung oder der Präexistenz, so liegt das eben daran, daß die letztgenannten Vorstellungen jene ältere bereits weitgehend verdrängt hatten. Mk. 1, 9—11 berichtet also Jesu Adoption zum Gottessohn, und das heißt seine Weihe zum Messias; denn Gott spricht die Worte: „Du bist mein Sohn“ zum König am Tage der Thronbesteigung.⁹ Es handelt sich also hier um den Gebrauch des Wortes „Gottessohn“ im heilsgeschichtlichen Sinne. Davon müssen wir unterscheiden den metaphysischen, dem Hellenismus geläufigen Gottessohnbegriff; während es diesem auf das übernatürliche Wesen des als „Gottessohn“ Bezeichneten ankommt, handelt es sich dort vielmehr um seine heilsgeschichtliche Funktion. L. hat also ganz recht, wenn er die Tendenz der Geschichte zusammenfaßt in die Worte: „Sie erzählt nicht nur eine Begebenheit aus dem Leben Jesu, sondern erweist in und mit ihr den Glaubenssatz: Dieser ist der Gottessohn“¹⁰; wenn er aber in der weiteren Ausdeutung vom geheimnisvollen Widerspruch zwischen Gottes-Sohnestum und Menschentum spricht, so trägt er den hellenistischen Gottessohnbegriff ein, wo der Text den messianischen meint. Mk. 1, 9—11 reflektiert nicht auf Jesu Wesen.

Auch die Versuchungsgeschichte¹¹ berührt den „Zusammenhang“, „der sich in dem Namen Menschensohn zusammenfassen läßt“¹², und zwar in der besonderen Weise, daß der Vollerfüller hier nicht nur Mensch ist, sondern sogar durch den äußersten Gegensatz zur Vollendung, die Versuchung, hindurch muß. Daß er dennoch zugleich als göttliche Gestalt gesehen ist, erhellt aus Folgendem: Ueber den Inhalt der Versuchung wird gar nichts gesagt; wenn gleichwohl von ihr berichtet wird, so muß schon in der Tatsache des Versuchtwerdens etwas Unerhörtes liegen. Das wäre aber bei einem bloßen Menschen nicht der Fall, denn zu einem solchen gehört nach jüdischer Anschauung das Versuchtwerden

7) s. Gunkel a. a. O., S. 7 zu Ps. 2, 7. 8) S. 23. 9) s. Gunkel a. a. O., S. 7.
10) S. 20. 11) S. 26—28. 12) S. 28.

immer. Daraus folgt, daß Jesus hier in göttlicher Gestalt gesehen ist.

Wieder muß man sagen, daß die für L. wesentlichen Gedanken dem Text selbst fremd sind. Wodurch deutet Mk. 1, 12f. an, daß Jesus als göttliche Gestalt eigentlich nicht versucht werden kann? Das Fehlen eines Inhalts der Versuchung berechtigt doch noch nicht zu diesem Schluß; es kann hier ein Rudiment einer längeren Geschichte vorliegen.¹³ Auch daß die Versuchung den äußersten Gegensatz zur Vollendung darstellt und darum hier der geheimnisvolle Widerspruch waltet, der im „Menschensohn“-Gedanken überhaupt liegt, muß man erst in die beiden Verse hineinlegen.

Weiterhin findet L. den Doppelcharakter des „Menschensohnes“ in einer Reihe von großen Wundergeschichten. Die Erzählung von der Stillung des Sturmes zeigt Jesus erst als den ermatteten und schlafbedürftigen Fremdling, dann aber als den göttlichen Herrn, der mit einem Wort den Elementen gebietet.¹⁴ Bei der Speisung der Fünftausend¹⁵ erscheint Jesus dem Volke, das von dem Wunder nichts bemerkt, nur als frommer Rabbi, der handelt wie ein jüdischer Hausvater; den Jüngern dagegen ist er der offenbare göttliche Meister.¹⁶ Dem Besessenen zu Gadara¹⁷ begegnet er als göttlich mächtiger Herr über die Dämonen, zugleich aber auch nur wie ein jüdischer Prophet, ein galiläischer Volks- und Gottesmann, der sich um den Einzelnen müht und dabei nicht von sich aus handelt, sondern durch den Gott seine Taten tut; denn er weist den Geheilten darauf hin, daß Gott (nicht Jesus) sich seiner erbarmt habe, 5, 19. Als der göttliche Meister Israels weist Jesus die Phönizierin ab¹⁸; Er ist der „Vater“ der „Kinder“, der ihnen das „Brot“ zu geben hat¹⁹; zugleich aber ist er streng jüdischer Lehrer und Helfer.²⁰

Man hat in den meisten Fällen unmittelbar den Eindruck, daß L. mit seiner Deutung etwas den Texten selbst Fremdes in diese hineinträgt. Womit deutet die Speisungsgeschichte an, daß das Volk von dem Wunder nichts bemerkt? L. schließt es aus 8, 21, weil dort nur die Jünger²¹ deshalb befragt werden; aber man darf doch die Geschichte nicht nach dem sekundären Gespräch 8, 14 ff. beurteilen, das auch nach L. Gemeindebildung ist.²² Es zeigt nur, daß das Speisungswunder nach dem Verständnis des Markus eine besondere Bedeutung für die Jünger haben sollte, die sie nicht begriffen; dies Verständnis hängt mit der Geheimnistheorie der Evangelisten zusammen, von der später noch zu handeln ist. Der Geschichte

13) s. Bultmann a. a. O., S. 270.
S. 305 (Abendmahl).

17) S. 99.

14) S. 92.

18) S. 148.

15) S. 128 f.

19) S. 147.

16) ähnlich

20) S. 148.

21) S. 128. 22) S. 157.

selbst sind solche Gedanken fremd. Sie berichtet freilich nichts von einer Reaktion der Menge auf das Wunder, aber ebensowenig von einer der Jünger; und daran hat der Erzähler sicher nicht gedacht, daß doch nur die Jünger roh überzählen konnten, wieviele gegessen hatten und satt geworden waren.²³ Ebensowenig will das Wunder an dem besessenen Gadarener Jesus als den „galiläischen Volks- und Gottesmann“ zeigen; wenn es heißt, daß der „Herr“ sich des Besessenen erbarnt habe, so soll das nicht besagen: Also handelt nicht Jesus selbst, sondern Gott durch ihn; Jesus ist nicht mehr als ein anderer jüdischer Prophet —, sondern höchstens im Gegenteil: In Jesus handelt Gott selbst, er ist der Gottessohn. Aber die Erzählung selbst legt auf diesen Zug offenbar kein besonderes Gewicht.

Die menschlichen Züge Jesu, die L. diesen beiden Wundergeschichten abgewinnen will, erweisen sich also als hineingelesen; es kann darum auch nicht ihr Anliegen sein, Jesus als jenes wunderbare, göttlich-menschliche Doppelwesen zu zeigen. Das gilt auch von der Sturmstillungsgeschichte. Wenn sie vom Schlafen Jesu berichtet, so doch nicht, um darauf hinzuweisen, daß er als „ermatteter Fremdling“ „dieses ganz Menschliche“²⁴ braucht. L. selbst interpretiert den Zug sicherlich richtiger bei der Exegese von 4, 37 f.²⁵: Er dient nur dazu, „die Sicherheit Seiner Macht“²⁶ auszudrücken, und ist so nicht um seiner selbst willen, sondern um des Wunders willen da. In der zusammenfassenden Betrachtung aber will L. auch in dieser Geschichte das doppelte Antlitz des „Menschensohnes“ finden²⁷ und legt damit auch ihr einen Gedanken bei, der ihr fremd ist. Die Wundergeschichten wollen einzig die göttliche Macht Jesu erweisen; auf einen menschlich-göttlichen Doppelcharakter ist nicht reflektiert.

Wie steht es mit L.'s Deutung der Erzählung von der Phönizierin? Hier geht es offenbar nicht um die Gestalt Jesu und den Erweis ihrer Göttlichkeit wie in reinen Wundergeschichten; vielmehr wird Jesu göttliche Wundermacht hier schon vorausgesetzt, und es geht um die Frage, wem sie zugute kommen soll (daher mehr Streitgespräch als Wundergeschichte, vgl. Bultmann a. a. O., S. 38). L. betont also mit Recht, daß das Gespräch hier wichtiger ist als die Wundertat²⁸; aber er verschiebt die Tendenz dieses Gespräches, indem er die Gestalt Jesu in den Mittelpunkt stellt, und legt dabei besonders dem Verse 27 ein falsches Gewicht bei. Wenn Jesus von Israel als von Kindern redet, bezeichnet er damit doch nicht sich als den Vater dieser Kinder (der „Vater“ ist natürlich Gott); und

²³) S. 128. ²⁴) S. 90. ²⁵) S. 90. ²⁶) so Lohmeyer nach Ambrosius,
²⁷) S. 92. ²⁸) S. 148.

wenn er sich (unter dem Bilde des Brotspenders) als Bringer des messianischen Heiles bezeichnet, so ist doch das nicht das Anliegen des Verses, sondern die Frage, wer das Brot bekommen soll. Das „streng jüdische Lehrertum“ Jesu (und zwar Jesu als des Messias!) bildet also das Problem der Erzählung, und es soll nicht etwa nur die menschliche Seite seines Wesens neben seiner göttlichen Würde dargestellt werden, wie es L. auffaßt.²⁹

Mit dieser Ablehnung der Interpretation L.'s ist freilich noch nicht gesagt, daß nicht die Vorstellung von der gleichzeitigen Göttlichkeit und Menschlichkeit Jesu den genannten Geschichten unbetont (nicht als Thema) zugrunde läge. Erweist sich der Mensch Jesus durch seine Wunder als Gottessohn, so ist das offenbar der Fall; L. beobachtet also etwas Richtiges. Ob dies freilich mit dem Vorstellungskreis vom Menschensohn etwas zu tun hat, ist eine weitere Frage, die nicht an Hand der Texte allein entschieden werden kann. Wir müssen später darauf zurückkommen.

Auch in Worten Jesu findet L. Paradoxien, die seinem Begriff vom Menschensohn entsprechen. Mk. 1, 35—39 berichtet, wie Jesus in der Frühe einsam betet und seine Jünger ihn zu der Menge, die ihn sucht, zurückholen wollen. Jesus lehnt es ab; er will vielmehr mit seinen Jüngern in andere Orte ziehen, um zu verkündigen. Dies Wort zeigt Jesus nach L. als den fernen Meister³⁰, der zu hoch über der Menge und auch über den Jüngern steht, um auf Wünsche zu hören, und doch zugleich als den nahen, der den Menschen verkündigt. — Von solcher „Ferne und Nähe zugleich“ deutet der Text aber gar nichts an, und außerdem handelt es sich auch gar nicht um ein altes Traditionsstück, wie L. meint.³¹

Jesu Wort 3, 34: „Siehe, meine Mutter und meine Brüder!“ über die, die zufällig um ihn sitzen, zeigt für L. die Besonderheit des „Menschensohn“-Gedankens von einer neuen Seite³²: Es ist auf den Augenblick gerichtet, denn es gilt ja solchen, die in einer bestimmten Situation „mit ihm in Zeit und Raum vereint“ sind; zugleich aber wird „das zufällige räumliche Beisammen zum Bilde einer bleibenden religiösen Verbundenheit“, und so reicht das Wort auch über den Augenblick hinaus. — Diese ganze Paradoxie kann L. nur darum in dem Worte Jesu finden, weil er V. 35 von der Geschichte trennt; so fehlt der Verbundenheit Jesu mit den um ihn Sitzenden ein sachlicher Grund. In Wirklichkeit wird die Geschichte aus V. 35 entstanden sein, und so bedeutet dann nicht zufälliges räumliches Vereintsein bleibende Gemeinschaft mit Jesus,

29) ebd.

30) S. 44.

31) S. 42. — Vgl. Bultmann a. a. O., S. 167.

32) S. 81 f.

sondern das Tun des Willens Gottes. Es ist also nicht richtig, daß die Geschichte „ihren Gehalt rein von der Gestalt Jesu nimmt und auch nur auf sie sich richtet“³³; versteht man sie, wie es gefordert ist, von V. 35 her, so weist sie von der Gestalt Jesu eher weg und hin auf seine Lehre; denn das Tun des Willens Gottes wird in V. 31—34 dargestellt als lerneifriges Hören auf Jesu Wort.³⁴

Unter den Worten Jesu begegnet jedoch eines, das L.'s Anschauung vom Menschensohn zu rechtfertigen scheint: Der Stoßseufzer Jesu Mk. 9, 19: „ὦ γενεὰ ἀπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν“; Hier spricht ein göttliches Wesen, das vorübergehend in menschliche Schranken gebannt ist, und hier kommt es auch wirklich auf beide Seiten an. Es handelt sich also um eine christologische Vorstellung, die der von L. angenommenen „Menschensohn“-Christologie entspricht.³⁵ Es hat also eine solche im Urchristentum gegeben, wie sich ja auch aus den Wundergeschichten schon ergab; das ist zunächst festzuhalten, während späterer Untersuchung vorbehalten bleibt, ob sie mit dem Titel „Menschensohn“ etwas zu tun hat.

Der Doppelcharakter des „Menschensohnes“ prägt sich nach L. ferner auch darin aus, daß Jesu Wesen an vielen Stellen in eigentümlicher Weise zugleich verhüllt und offenbar erscheint. Diese Stellen sollen jedoch erst später bei zusammenfassender Betrachtung des Geheimnisgedankens nach L. behandelt werden. Dagegen sind hier noch einige Stücke der Passionsgeschichte anzuführen, die in unserem Zusammenhang besonders wichtig sind, und zwar das Abendmahl, die Gethsemaneszene und der Tod Jesu.

Am Abendmahlsbericht ist vor allem die Erklärung charakteristisch, die L. dem V. 14, 25: „ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ“ gibt. Dieses Wort ist „zunächst wie das feierliche Gelöbnis eines frommen Menschen, der sich für die Aufgaben einer nahen, noch dunklen Zukunft rüstet... Aber es ist zugleich unendlich mehr, da Er weiß und ausspricht, daß Er nach dieser dunklen Pause ‚neu trinken wird im Reiche Gottes‘.“ M. a. W.: Er, „der wie ein frommer Jude gelobt und wie der göttliche Herr eines ewigen Mahles bestimmt“, ist „des Menschen Sohn“.³⁶

In Gethsemane erscheint Jesus mit ganz menschlichen Zügen, in seinem Zittern und Zagen, seinem Sträuben gegen das Leiden und seiner völligen Abhängigkeit von Gott. Zugleich aber³⁷ ist er mehr

33) S. 82. 34) Bultmann a. a. O., S. 29. — Aehnliches paradoxes Zugleich von Einmaligkeit und Ewigkeit auch noch an anderen Stellen: Speisung 6, 35—44 (S. 129); Kindersegnung 10, 13—16 (S. 206); Salbung 14, 3—9 (S. 294). 35) L. versteht die wortlosen Seufzer Jesu 7, 34 u. 8, 12 ähnlich (S. 150, 155). 36) S. 305 (vgl. S. 310).

als ein Mensch. Niemand hat ihm gesagt, daß jetzt die Stunde der Uebergabe naht; es ist also göttliches Wissen, daß er es weiß. Auch das „was Ich will“, das so unmittelbar und nahe dem Willen Gottes gegenübergestellt wird, scheint darauf hinzuweisen, daß hier einer redet, der „auch Gott gegenüber das besondere Recht hat, von „Seinem Willen“ zu sprechen“. Die Voraussetzungen dieser Darstellung liegen in der „Menschensohn“-Anschauung: „Er ist der göttliche Meister, der den Namen Menschensohn trägt... aber gerade in solcher Höhe dem „Vater“ grenzenlos untertan und Seinem Willen auch dort gehorsam, wo Er ihn nicht begreift.“³⁸

Beim Tode Jesu offenbart sich das Geheimnis des Menschensohnes³⁹ in seinem Schrei: „ἐλωὶ ἐλωὶ λαμὰ σαβαχθάνι“; Jesus ist hier nichts Anderes als unergründlich bis zur völligen Verzweiflung angefochtene Kreatur und zugleich „eben deshalb der eschatologische Ueberwinder des Todes und aller widergöttlichen Mächte“. Freilich weicht L. hier von seiner sonstigen Darstellung insofern ab, als er einen Schlüssel zu diesem Geheimnis des Menschensohnes im Schriftbeweismotiv sieht: Sein Leiden ist der unmißverständliche Ausdruck seiner göttlichen Art und Bestimmung, weil er damit die Weissagung des Alten Testaments erfüllt. Sonst urteilt L. anders über das Verhältnis von Weissagungsbeweis und Menschensohngedanken in der Passionsgeschichte; doch muß über den Charakter des Menschensohnleidens noch im Zusammenhang gesprochen werden.

Im übrigen ist zu sagen, daß die Vorstellung von Jesus als dem auf Erden weilenden Gottessohn, der wir schon früher begegneten⁴⁰, der Gethsemane- und der Todesszene gewiß zugrunde liegt. Die letztere hat auch die Tendenz, die Gottessohnschaft Jesu zu erweisen, und zwar eben mit Hilfe des Schriftbeweises. Die Legende von Gethsemane zeigt den „Gehorsam bis zum Tode“, den der Gottessohn leistet.⁴¹ Von einer gleichzeitigen Göttlichkeit und Menschlichkeit Jesu könnte man also schon reden; die Frage bleibt nur wieder, ob dies etwas mit dem Begriff des Menschensohnes zu tun hat.

Anders steht es mit 14, 25. Das Charakteristische an dem Verse ist gerade, daß er nicht auf eine dunkle Zukunft hindeutet. Er scheint einer älteren Fassung des Abendmahlsberichtes zu entstammen, von der man vermutet hat, daß sie gar nicht von der Passion sprach, sondern von der Gewißheit der Nähe des Reiches Gottes.⁴² Das Letztere ist jedenfalls der Inhalt des Verses; er stellt also nicht

37) S. 315 f. 38) S. 320, 4. 39) S. 345 f. 40) s. S. 6 und 7 ds. Unters.
41) Phil. 2, 8; vgl. Bultmann, S. 333. 42) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 286 f.

ein Gelöbniß dar, sondern eine Prophezeiung. Damit wird aber nicht nur die Doppelgesichtigkeit des „Menschensohnes“ hinfällig, sondern zugleich klar, daß der Vers an der Gestalt Jesu überhaupt nicht interessiert ist.

Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, daß die Belege für den göttlich-menschlichen Doppelcharakter Jesu, die L. im Text des Markus findet, zumeist dem Texte fremd sind und erst künstlich hineingelesen werden müssen. Gleichwohl ist L.'s Gedanke nicht ganz abzuweisen. Es begegnete uns eine Christologie, die der „Menschensohn“-Vorstellung L.'s ähnlich ist: Jesus der auf Erden weilende Gottessohn, verhüllt in Menschlichkeit, der in seinen Wundern die Hülle durchbricht und sich in seiner wahren Natur zeigt. Die gleiche Vorstellung fanden wir in dem Worte Jesu 9, 19 und in der Passionsgeschichte.

Diese Christologie begegnet aber in den Texten unreflektiert. In keinem Fall weisen sie etwa auf das Mysterium solcher Doppelheit hin; und auch in 9, 19, wo die Anschauung einmal zu Wort kommt, stellt sie durchaus nicht das Anliegen des Stückes dar, dem es vielmehr einerseits um die Wundermacht Jesu, andererseits um den Glauben geht. L. wird also den Texten nicht gerecht, wenn er den Doppelcharakter Jesu in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt. Dieses Verfahren führt ihn dann weiter dazu, durch tiefsinnige Interpretation die genannte Anschauung auch aus allen möglichen Zügen herauszulesen, die gar nichts damit zutun haben, oder den Texten die jeweils fehlende Seite des Doppelwesens abzurufen.

Darüber hinaus ist noch zu sagen, daß die Vorstellung von Jesus als dem verhüllten Gottessohn zwar die des Markus ist, aber nicht etwa die der gesamten Tradition. L. findet jedoch seinen „Menschensohn“-Gedanken auch in solchen Stücken, die jene markinische Christologie gar nicht aufweisen, z. B. in der Taufgeschichte. Die Diskrepanz zwischen dieser Geschichte und seinem Präexistenzglauben, wonach Jesus der Gottessohn im metaphysischen Sinne ist, hat Markus offenbar nicht empfunden, denn er hat sie ungemildert bestehen lassen, und man darf bei der Interpretation den Unterschied nicht übersehen oder ausgleichen wollen.

Die Hauptfrage aber, ob diese Christologie des Markus, die für L.'s „Menschensohn“-Auffassung einen gewissen Ansatzpunkt bietet, religionsgeschichtlich etwas mit dem Begriff des Menschensohnes zu tun hat, muß vorläufig zurückgestellt werden. Zunächst gilt es, das Menschensohnbild L.'s möglichst vollständig zu sehen, also auf weitere Züge zu achten, die er als charakteristisch herausstellt.

Die „Menschensohn“-Anschauung kommt nämlich nach L. nicht nur darin zum Ausdruck, daß der Text auf irgend eine Weise den seltsamen Doppelcharakter Jesu andeutet. Wohl ist es dieses Zugleich von Gottessohnestum und Menschentum, das das eigentliche Wesen des „Menschensohnes“ bestimmt; es kann sich aber auch so äußern, daß nur die göttliche Seite betont wird, wobei dann Jesu gleichzeitiges Menschsein als selbstverständlich vorausgesetzt ist. Als erstes ist hier die göttliche Hoheit und Macht Jesu zu nennen, die L., wo sie ihm begegnet, als für den „Menschensohn“ charakteristisch bezeichnet. Nach dem, was oben über die Christologie des Markus gesagt wurde, steht von vornherein zu erwarten, daß L. mit solchen Hinweisen eher das Verständnis des Markus treffen wird als bei jenen auf Jesu Doppelcharakter; denn der Erweis der Gottessohnschaft Jesu ist ja gerade auch das Anliegen des Markus.

So zählen zu den Menschensohn-Stücken fast alle Wundergeschichten⁴³; denn in ihnen erweist sich die göttliche Macht Jesu besonders deutlich. Zunächst gilt das natürlich von dem gebietenden Wort oder der wunderwirkenden Tat selbst, außerdem aber auch von anderen charakteristischen Zügen. Dazu gehört vor allem die Bestürzung der Zuschauer, die „die fast typische Antwort auf eine göttliche Offenbarung“ ist und darum Jesu göttliche Art beweist⁴⁴; sie begegnet als dumpfes Staunen⁴⁵ oder äußerstes Befremden⁴⁶ über den „geheimnisvollen, übermächtigen Fremdling“⁴⁷, als ängstliche Furcht vor seiner gefährlichen Macht⁴⁸ oder als ganz unmotiviert erscheinendes Entsetzen derer, die sein Heilantum erfahren⁴⁹, und nur einmal verbindet sie sich mit „einer frohen Gläubigkeit“⁵⁰.

Doch scheinen diese Merkmale noch nicht zu genügen, um eine Wundergeschichte zu einem „Menschensohnstück“ zu machen; denn das einzige Wunder, das L. nicht dem Menschensohnkreise zuschreibt, die Heilung des Gelähmten (2, 1–12), weist ja auch Jesu übermenschliche Macht und die Bestürzung der Zuschauer auf. Warum spricht ihr L. den Menschensohncharakter ab?⁵¹ Jesus handelt nach ihm hier „nicht aus eigener Macht, sondern ist wie ein Werkzeug in Gottes Hand“⁵²; denn er bedarf des Glaubens des Kranken und seiner Träger, um heilen zu können⁵³, während der „Menschensohn“ bei seinen Heilungen unabhängig ist vom Glauben

43) zu 1, 29–31 bemerkt L. nichts über Herkunft des Stückes; 8, 1–9 ist eine Dublette zu 6, 30–44, die den Zauber und das Geheimnis der ursprünglichen Erzählung verloren hat. Zu 2, 1–12 s. sogleich; zu 7, 31–37 s. S. 16 ds. Unters. Alle anderen Wundergeschichten sind „Menschensohnstücke“. 44) S. 35. 45) S. 38 zu 1, 27. 46) S. 91 zu 4, 41. 47) s. Anm. 45 und 46. 48) S. 97 f. zu 5, 14–17. 49) S. 107 f. zu 5, 42; S. 134 zu 6, 51 f. 50) S. 151 zu 7, 37. 51) V. 5 b–10 gehört nach G. u. J. S. 88¹ zu den „Menschensohn“-Stücken, vgl. Komm. S. 54. 52) S. 52. 53) S. 51.

der Menschen.⁵⁴ Aus dem gleichen Grunde entstammt auch der Bericht über die Verwerfung Jesu in Nazareth nicht der „Menschensohn“-Anschauung; auch hier erscheint ja der Glaube als Vorbedingung der Heilungsmacht Jesu.⁵⁵ Der Grund dafür ist nach L., daß Jesus hier als Messias gesehen ist, der wie die Propheten Gesandter Gottes ist und als solcher nur an Glaubenden handeln darf; denn Gott will „nur denen nahe“ sein, „die ihn anrufen“.⁵⁶ Und so gilt endlich auch das Staunen der Zuschauer in 2, 1—12 nicht Jesu selbst, sondern seinem Werk, und treibt zum Preise Gottes, nicht aber zu einer Gegnerschaft gegen Jesus.⁵⁷ Jesus führt also Gottes Auftrag aus und handelt nicht wie der „Menschensohn“, der selbst göttlich ist und darum von der Welt befeindet wird.

Die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Wunder taucht in der Geschichte von der Haimorrhöissa (5, 25—34) nochmals auf: Jesus sagt zu der Frau: „ἡ πίστις σου σέσωκέν σε“. Es wäre also zu erwarten, daß L. auch diese Erzählung aus der Reihe der „Menschensohn“-Stücke striche⁵⁸; aber er erklärt sie anders: Jesus weist nur auf die Tatsache des Glaubens hin, „um die Frau dann doch durch sein Wort zu segnen und zu heilen“.⁵⁹ L. scheint damit sagen zu wollen: Also handelt Jesus doch unabhängig vom Glauben. So wird man es verstehen müssen, wenn L. späterhin durchblicken läßt, daß er diese Geschichte doch zu den „Menschensohn“-Wundern rechnet.⁶⁰ Bei der Heilung des Blinden von Jericho (10, 46—52) dagegen, wo wiederum das Wort ἡ πίστις σου σέσωκέν σε begegnet, erklärt L. es als „schon eine feste Wunderformel, die man von diesem Meister kennt“⁶¹, sodaß er Erzähler nicht mehr zu fragen braucht, „wie es der Glaube sein soll, der hier geholfen hat“. Mk. 10, 46—52 gehört also nach L. auch zu den Ms.-Perikopen.

Was ist zu dieser Interpretation zu sagen? Richtig ist zunächst, wie schon gesagt, die Feststellung der Tendenz: Die Wundergeschichten und gerade auch der typische Zug der Bestürzung sollen auf Jesu göttliche Macht hinweisen. Die scharfe Unterscheidung der Heilung des Gelähmten von allen anderen Wundergeschichten ist dagegen völlig unberechtigt. Daß Jesus nur an Glaubenden handeln könne, steht nicht da; erst durch Hinzuziehung von Mk. 6, 1—6 bringt L. diesen Gedanken in den Text. In diesem wird vielmehr der Glaube, der sich durch nichts aufhalten läßt, gezeigt, um dadurch Jesu Ruhm zu erhöhen.⁶² Auch kann man doch nicht sagen,

54) Vgl. S. 112. 55) S. 112. 56) S. 112. 57) S. 51. 58) Wie er denn (S. 104) sagt, die Szene charakterisierte Jesus als „gottbegnadeten Propheten“. Doch s. u. S. 36, 44. 59) S. 104. 60) S. 207 (aufgezählt unter den Stücken mit dem „Menschensohn“-Blick; Einl. S. 4: Messiasgeschichte mit andersartigem Einschlag). 61) S. 226. 62) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 227.

die Bestürzung der Zuschauer gelte hier nicht Jesus, sondern nur seinem Werk⁶³; sie gilt der Macht dieses Wundertäters, die sich in seinem Werk äußert, hier wie überall. Daß das Volk Gott preist und nicht zu Jesus Stellung nimmt, ändert daran nichts; die anderen Wundergeschichten haben an dieser Stelle ja auch nicht immer einen ausdrücklichen Hinweis auf Jesus selbst. Von einer Gegnerschaft gegen den Wundertäter ist überhaupt nur 3, 6 die Rede, wo es sich gar nicht um eine eigentliche Wundergeschichte handelt, sondern um einen angehängten Vers zu einem Streitgespräch über den Sabbat; die eigentlichen Wundergeschichten wissen davon nichts, und es widerspräche ja auch ihrer Tendenz.

In Mk. 6, 1—6 liegt nun freilich offenbar die Aussage vor, daß Jesus in seiner Heimatstadt wegen des Unglaubens der Leute nicht habe heilen können. Aber man darf dieser Szene keine Theorie über die Zusammengehörigkeit von Glaube und Wunder entnehmen, um diese dann solchen Wundergeschichten gegenüberzustellen, die von Glauben vor dem Wunder nicht reden, und so zwei verschiedene Strömungen festzustellen. Mk. 6, 1—6 will keine Wundertheorie aufstellen, sondern eine Situation für das Herrenwort V. 4 schaffen; und daß das Stück selbst die Abhängigkeit der Wunder Jesu vom Glauben der anderen, die Lohmeyer ihm entnimmt, im Grunde nicht behaupten will, zeigt schon V. 5 b, in dem doch einige wenige Heilungen Jesu berichtet werden⁶⁴, obwohl so ein Widerspruch zu V. 5 a entsteht.

Ebenso ist die künstliche Deutung der Geschichte von der Haimorrhoissa und vom Blinden von Jericho abzulehnen, die eine Spannung empfinden will zwischen dem Wort: „ἡ πίστις σου σέσωζέν σε“ und der Tatsache, daß es doch Jesus ist, der geheilt hat.

So darf man also weder von 2, 1—12 noch von 6, 1—6 aus auf zwei verschiedene Strömungen schließen, deren eine Jesu Wunder vom Glauben abhängig sein ließ, während die andere ihn darüber erhaben dachte. Erst recht muß es dann verfehlt sein, die eine mit dem Messias-, die andere mit dem Menschensohngedanken zu verbinden.

Außer den Wundergeschichten gehören zu den „Menschensohn“-Stücken noch eine ganze Reihe anderer Taten und Worte Jesu, die ihn in seiner göttlichen Hoheit zeigen. So verleiht er seinen Jüngern bei der Aussendung Macht, wie es „eigentlich“ nur Gott vermag⁶⁵; er reinigt den Tempelplatz, ohne daß ihn jemand zu hindern wagt⁶⁶, und vor dem Passa läßt er wie ein König, der bei einem Untertanen

63) Dasselbe übrigens auch bei der Heilung des Taubstummen 7, 31—37, wo die Einwirkung anderer Anschauungen nach L. auch noch in anderen Zügen sich ausprägt (S. 151 f.). 64) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 30 f. 65) S. 113. 66) S. 236.

Unterkunft bestellt hat, den Jerusalemer Hausherrn fragen: „Wo ist Meine Herberge?“⁶⁷ Mit göttlicher Vollmacht bestimmt er 12, 34 über die Nähe des Schriftgelehrten zum Königreich Gottes⁶⁸ und sagt er seinen Jüngern 13, 11 die Gabe des Geistes zu.⁶⁹ Wenn Jesus die Frau, die ihn in Bethanien salbt, in Schutz nimmt mit den Worten: „Allenthalben habt ihr Arme bei euch und könnt ihnen wohlthun....; Mich aber habt ihr nicht allenthalben“, so steht „hinter diesem Ich... die göttliche Fülle des Menschensohnes“.⁷⁰ Wenn er die Zeichenforderung ablehnt mit den Worten: „Es wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben werden“, so zeigt er sich darin „mit Gottes geheimstem Plan vertraut“⁷¹, denn wer Zeichen „gibt“, das ist Gott allein. Dieses sein göttliches Wissen findet sich auch sonst oft; z. B. durchschaut Jesus seine Gegner 3, 1—6⁷² und 12, 13—17⁷³; er weiß vor dem Seewandeln um die bevorstehende Offenbarung⁷⁴, und wenn er 2, 17 sagt, er sei nicht gekommen, Gerechte zu laden, sondern Sünder, so zeigt er damit, daß er weiß, wer Sünder ist; dieses Wissen aber ist nach jüdischem Glauben Gott allein vorbehalten.⁷⁵ So ist es auch beim Abendmahl⁷⁶ und in Gethsemane⁷⁷ göttliches Wissen, das ihn die nahende Passion erkennen läßt.

Auch die Vermittlertätigkeit der Jünger bei der Speisung der Fünftausend⁷⁸ und bei der Segnung der Kinder⁷⁹ sowie in der Szene 1, 35—39, wo sie in der Frühe ihn suchen und ihm das Verlangen der Menge mitteilen⁸⁰, hat ihren Grund in der „Ueberlegenheit, die den Meister von der Menge trennt und die Vermittlung der Jünger notwendig macht“.⁸¹

Andererseits aber ist Jesus auch den Jüngern gegenüber der erhabene Herr. Selbst auf gemeinsamer Wanderung bleibt er von ihnen geschieden, wie das Stück vom Aehrenausraufen erweist⁸²; wie Diener ihren Herrn, so fragen sie ihn nach dem Ort des Passahmahles.⁸³ Das harte Wort *σατανᾶ*, mit dem Jesus 8, 33 Petrus anfährt, zeigt, daß Jesus nicht in herzlicher, menschlicher Nähe mit seinen Jüngern verbunden ist, sondern daß sie ihm unbedingten und fraglosen Gehorsam entgegenzubringen haben.⁸⁴ So kann für sein Gebot ihnen gegenüber auch einmal das Verbum *ἐπιτάσσειν* gebraucht werden, „ein Wort strenger Ueberordnung“, wie es sonst nur gegenüber Dämonen oder aber von Herodes' Befehl an seine Untergebenen steht.⁸⁵

Dem Gesetz und der jüdischen Sitte gegenüber erweist sich Jesus

67) S. 299.	68) S. 260.	69) S. 273.	70) S. 294.	71) S. 156.
72) S. 69.	73) S. 253.	74) S. 132.	75) S. 58.	76) S. 301. 305.
77) S. 315 f.	78) S. 127.	79) S. 203.	80) S. 42 f.	81) S. 43.
83) S. 298.	84) S. 168.	85) S. 127.		82) S. 64.

ebenfalls als der eschatologische Herr; weil mit ihm das Ende alles geschichtlich Gegebenen da ist, kann er die Schranken gegenüber den „Zöllnern und Sündern“ aufheben⁸⁶ und ist auch erhaben über das Sabbatgebot.⁸⁷

Besonders unzweideutig erscheint die himmlische Hoheit Jesu bei der Verklärung⁸⁸, die „im einmaligen Ereignis verdichtet, was dieser Gestalt geheimes, aber wahres Wesen ist; er ist offenbarer Mensch und verborgener Herr und wird in diesem Augenblick offenbarer Herr und verborgener Mensch“.

Noch eine Reihe von Nebenzügen erwähnt L. als charakteristisch für die Hoheit des „Menschensohnes“: Das „Herzulaufen“⁸⁹ und den Fußfall⁹⁰ der Hilfesuchenden oder Fragenden vor Jesus, sein „Vorübergehen“⁹¹ und seinen göttlichen Blick⁹² sowie auch seine Trauer oder seinen Zorn, sein Erbarmen und seine Liebe⁹³; denn bei diesen Gemütsbewegungen „handelt es sich nicht um „wahrhaft menschliche“ Züge des Menschen Jesus, sondern um wahrhaft göttliche Regungen des Menschensohnes“.⁹⁴ Zorn und Trauer charakterisieren „die auf Erden weilende göttliche Gestalt, die um der Menschen willen kam und von den sündigen Menschen gehaßt wird“.⁹⁵ Ja, die Erwähnung psychischer Regungen ist in „Menschensohn“-Erzählungen stilgemäß.⁹⁶

Zur Beurteilung braucht nicht mehr viel gesagt zu werden. Wie in den Wundergeschichten, so gibt es auch im übrigen Traditionsstoff die Tendenz, Jesus als den göttlichen Herrn darzustellen, und daher hat L. an manchen Stellen recht mit dem sachlichen Gehalt seiner Interpretation. Unmittelbar deutlich ist das für die Verklärungsgeschichte, und unausgesprochen liegt der Gedanke wohl auch dem Bericht von der Tempelreinigung, der Bestellung des Passahraumes und dem Wort: „Mich habt ihr nicht allenthalben“ in Bethanien zugrunde. Ebenso äußert er sich in dem göttlichen Wissen Jesu um die Gedanken seiner Gegner und um die bevorstehende Uebergabe und Passion. In der Aussendungsrede wie in der Zusage des Geistes ist Jesu göttliche Hoheit vorausgesetzt, wenn sie auch keineswegs das Anliegen des Textes darstellt, der vielmehr die Sendung der Jünger bzw. die Verheißung an sie im Auge hat.

Andere Züge aber, die L. nennt, haben gar nichts von einer derartigen Tendenz an sich oder müssen überhaupt erst in den Text hineingelesen werden; so hat Jesu Ablehnung der Zeichenforderung doch nichts mit einem göttlichen Wissen zu tun, und wenn er 2, 17

86) S. 57. 87) S. 65 zu 2, 23—28. und S. 66 zu 3, 1—6. 88) S. 179.
89) S. 185 und bes. 207. 90) S. 46, 94 f., 104 f., 146 und bes. 207, G. u. J., S. 73 f.
91) S. 31 f., 32, Anm. 1, S. 55, 133, 227. 92) S. 207. 93) S. 46, 69, 124,
203, 207. 94) S. 69 und 46. 95) S. 70. 96) S. 292.

von Sündern und Gerechten spricht, so sind damit eben die auftretenden Personen, Zöllner und Pharisäer gemeint, aber der Text denkt nicht daran, daß Jesus als eschatologischer Richter zu scheiden weiß. Dasselbe gilt von Jesu Wort an den Schriftgelehrten, 12, 34; um seiner Zustimmung zu Jesu Lehre willen wird er als „dem Reiche Gottes nahe“ bezeichnet, aber nicht von Jesus „mit göttlichem Blick“ dazu bestimmt. Auch daß die Jünger um Jesu Ueberlegenheit willen die Rolle von Vermittlern spielen, liegt den drei von L. genannten Stellen völlig fern. Bei der Speisung ist das Auftreten der Jünger ohnedies nur natürlich; sollte denn Jesus selbst an die Tausende das Brot und die Fische verteilen? Bei der Kindersegnung sind die Jünger offenbar eingeführt, um durch ihr Verhalten Jesus den Anlaß zu dem Wort V. 14 zu geben, ohne daß auf ihr Auftreten irgendein theologisches Gewicht zu legen wäre. Ueber 1, 35—39 ist oben schon gesprochen worden. Auch hier ist gar nicht daran gedacht, daß die Menge Jesu nicht unmittelbar nahen dürfe. Sie tut es ja auch in anderen „Menschensohn“-Stücken beständig, vgl. bes. 9, 15, wo wiederum gerade ihr „Herzulaufen“ für den „Menschensohn“ charakteristisch sein soll!⁹⁷ Seinen Jüngern gegenüber ist Jesus freilich der Herr. Die Geschichte vom Aehrenausraufen darf man dafür aber nicht anführen; denn daß er hier von den Jüngern getrennt erscheint, wird vielmehr seinen Grund darin haben, daß das Stück in der Gemeinde entstand und deren freie Haltung zum Sabbat rechtfertigen sollte, während ein Ereignis des Lebens Jesu nicht zugrunde liegt.⁹⁸ Damit ist auch schon gesagt, daß die Streitgespräche über den Sabbat nicht die Freiheit Jesu (als des „Menschensohnes“) vom Sabbatgebot dartun wollen, sondern die des Menschen überhaupt.⁹⁹ Das Gleiche gilt von der Stellung zu Zöllnern und Sündern.

Was die oben genannten Nebenzüge betrifft, die nach L. nur in „Menschensohn“-Geschichten begegnen, so äußert sich im Fußfall vor Jesus freilich der Gedanke der Hoheit; aber wenn seelische Regungen Jesu als „göttliche Regungen des Menschensohnes“ interpretiert werden, sein Blick als „göttlicher Blick“, wenn gar sein „Vorübergehen“ und das „Herzulaufen“ der Menge von tieferer Bedeutung sein soll, so ist doch offenbar, daß damit auf beiläufige oder ausmalende Züge ein unberechtigtes Gewicht gelegt wird.

Noch in einer anderen Weise zeigt sich nach Lohmeyer die göttliche Seite des „Menschensohnes“ bei Markus: Jesus erscheint als

⁹⁷) S. 185. Vgl. S. 207. ⁹⁸) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 14 f. ⁹⁹) Besonders deutlich wird das, wenn man mit den synopt. Streitgesprächen Joh. 5, 17 ff. vergleicht.

der Fremde unter den Menschen.¹⁰⁰ Die Wurzel dieser Fremdheit liegt im Dualismus der Apokalyptik, der die „Menschensohn“-Vorstellung entstammt; der Menschensohn gehört auf Gottes Seite, die Menschen aber stehen schlechthin im Gegensatz zu Gott, und so muß denn Jesus als Menschensohn ein Fremdling unter ihnen sein.

Dieser Zug ist häufig nicht zu trennen von der Hoheit und Macht des „Menschensohnes“, die wir bisher als Kennzeichen seiner Göttlichkeit fanden; denn diese ist eben fremde, göttliche Hoheit und Macht und ruft darum unter den Menschen die Bestürzung hervor, die am Ausgang der Wundergeschichten so oft begegnet. Bisweilen bemerkt L. auch ausdrücklich, daß diese Bestürzung dem geheimnisvollen Fremdling gelte.¹⁰¹ In der einen Geschichte, an deren Schluß das Volk trotz seiner Betroffenheit von einer „frohen Gläubigkeit“¹⁰² bewegt ist, nämlich der von der Heilung des Taubstummen 7, 31—37, hat sich nach L. mit der „Menschensohn“-Vorstellung ein zweites Motiv verbunden; der im Volke lebendige Gedanke von der Erfüllung alttestamentlicher Prophetie in eschatologischer Zeit¹⁰³, während „von der Tiefe des theologischen Gehaltes, der in dem Begriff des „Menschensohnes“ liegt, wenig in ihr lebt“.¹⁰⁴ So charakteristisch ist also die Fremdheit Jesu für die eigentlichen „Menschensohn“-Stücke, daß es in ihnen zu einer solchen Gläubigkeit gar nicht kommen könnte.

Besonders stark betont L. diese Fremdheit Jesu in seiner Auslegung der Berufungsgeschichte 1, 16—20.¹⁰⁵ Jesus will die Jünger zu Menschenfischern machen; er sondert sie also von den Menschen und stellt sie ihnen gegenüber, damit sie „aus dem dunklen Meere, in dem die Menschen leben, Einzelne oder Viele an das Gestade einer anderen Welt für ihren Meister ziehen“.¹⁰⁶ „Fremd stehen und „fischen“ sie in einer fremden Welt, selbst einem Fremderen dienstbar“, und „so fremd und einsam wandelt nur der Menschensohn und die zu ihm gehören durch Zeit und Raum“.¹⁰⁷

Es ist klar, daß man bei solcher Interpretation einen vorgefaßten „Menschensohn“-Gedanken an die Stücke heranträgt und sie daran mißt. Nur dadurch kann man darauf verfallen, aus dem Lobpreis am Ende der Taubstummengeschichte¹⁰⁸ zu schließen, daß hier eine andere Anschauung von Jesus vorliege als in anderen Wundergeschichten. Auf die Fremdheit des „Menschensohnes“ ist eben in keiner Wundergeschichte reflektiert, sondern auf die Enthüllung der

100) Vgl. schon Einl. S. 6. 101) S. 38. 92. 102) S. 151. 103) S. 151 f. (interessant: „Menschensohn“-Stück wegen Joh. 9, 7 und 35). 104) S. 152 105) S. 32 f. 106) S. 32. 107) S. 33. 108) Ähnlich beim Schluß der Perikope vom Gelähmten, s. oben S. 11 ds. Unt.

göttlichen Macht Jesu; und dieser kann ebensogut bloße Bestürzung antworten wie auch ein Lobpreis der Zuschauer.

Wie steht es mit der Berufungsgeschichte? Als „Menschenfischer“ treten die Jünger freilich in gewisser Weise den „Menschen“ gegenüber; aber aus diesem einen Wort auf ihre und also Jesu völlige Fremdheit in der Welt schließen zu wollen, bedeutet doch starke Ueberbelastung eines Zuges, der höchstens implicite vorhanden, aber in keiner Weise betont ist. Man würde offenbar gar nicht darauf kommen, wenn man nicht von vornherein die Anschauung vom „Menschensohne“ als dem Fremden mitbrächte.

Außerdem sind wieder die Seufzer Jesu 7, 34 und 8, 12 zu nennen, die wie seine Doppelnatur, so auch seine Fremdheit in der Welt offenbaren sollen.¹⁰⁹ — Interpretiert man sie nach 9, 19, so mag man in ihnen einen Anklang an L.'s Gedanken von der Fremdheit Jesu finden; nur berechtigt auch dann nichts, diesen Gedanken mit der „Menschensohn“-Vorstellung zu verbinden.

Vor allem aber zeigt sich für L. die Fremdheit des „Menschensohnes“ darin, daß Jesus nicht verstanden wird, auch nicht von seinen Jüngern. Nicht nur seine Worte sind ihnen unverständlich, sodaß sie um die Deutung des Ackergleichnisses¹¹⁰ oder der Rede über Reinheit und Unreinheit¹¹¹ bitten müssen und das Wort vom Sauerteig mißverstehen¹¹²; sie können vor allem das Geheimnis seiner Gestalt nicht begreifen. So sind es am Schluß der Geschichte von der Sturmstillung nicht unbeteiligte Zuschauer, sondern es sind die Jünger, die sich entsetzen und fragen: „Wer ist denn dieser?“¹¹³ Und hier vollzieht L. ausdrücklich und ein für allemal die Herleitung des Jüngerunverständnisses aus der Fremdheit des „Menschensohnes“.¹¹⁴

Ferner hat Markus über den ganzen Abschnitt 6, 30—8, 26 den Gedanken gestellt, daß, wie die Pharisäer den Einen ablehnen, so die Jünger ihn nicht verstehen.¹¹⁵ Dieser Abschnitt ist nämlich, wie L. (mit Recht) bemerkt, beherrscht von dem Brotwunder¹¹⁶, das Markus zweimal berichtet und über das er 8, 14—21 Jesus mit den Jüngern sprechen läßt. Der Grund dafür ist, daß dieses Wunder stärker als alle bisherigen das eschatologische Geheimnis der Gestalt Jesu¹¹⁷ offenbart und dennoch von den Jüngern nicht verstanden wird. Das zeigt sich für Markus auch darin, daß ihnen die Epiphanie Jesu auf dem Wasser unbegreiflich ist, obwohl sie den gleichen Sinn birgt wie die eben vorangegangene Speisung der Fünftausend.¹¹⁸

109) S. 150. 110) S. 84. 111) S. 142. 112) S. 157. 113) S. 91 f.
114) S. 92. 115) S. 136. 158. 116) S. 136. 117) S. 154. 118) 6, 52, S. 134 f.

In dem Wort Jesu über den Sauerteig der Pharisäer und des Herodes, an das sich jenes Gespräch über das Brotwunder anschließt, deutet Markus aber nach Lohmeyer auch schon an, inwiefern die Jünger Jesus nicht verstehen. Das Wort bedeutet nämlich eine Warnung vor politischen Messias-Hoffnungen¹¹⁹, als Messias aber fassen die Jünger Jesus auf; und gerade damit mißverstehen sie ihn. Das wird besonders deutlich durch die Antworten, die Jesus auf die „Menschensohnfrage“ erhält (8, 27 ff.).¹²⁰ Er fragt zunächst nach der Meinung der ἄνθρωποι, d. h. der „gegen Gott gerichteten, gottfernen ‚Menschen‘“, und es zeigt sich, daß er für diese nichts aus sich selbst ist, „sondern nur die eschatologische Vergegenwärtigung eines jüngst oder längst vergangenen Geschehens und seiner Träger“, nämlich Johannes oder Elia, oder gar nur ein „gewöhnlicher“ Prophet.¹²¹ Dann aber fragt Jesus die Jünger selbst, die er so als die „von ‚den Menschen‘ Geschiedenen und von Gott Begnadeten“¹²² von der Menge abhebt. Die Antwort des Petrus lautet: „Du bist der Gesalbte“, d. h. der Messias. Darauf erwidert Jesus gar nichts, weder Ja noch Nein, sondern schließt gleich die erste Leidensverkündigung an, zu der nach L. auch das Schweigegebot V. 30 gehört. Darin aber liegt, wie L. meint, daß Jesus auch mit dem Wort des Petrus nicht einverstanden ist; er ist nicht der Messias und will auch nicht als solcher verstanden sein, sondern er ist der „Menschensohn“.

Das haben die Jünger nicht erfaßt, und darum begreifen sie auch nicht, daß er leiden muß, wie es gleich danach Petrus zeigt; indem er Jesus anfährt, um ihn vom Leiden abzuhalten. Auch nach der zweiten Leidensverkündigung verstehen die Jünger Jesus nicht¹²³, und die Bitte der Zebedaiden¹²⁴ zeigt ganz klar, daß sie Jesus für den messianischen König halten, der nun bald das Reich Israels auf Erden wieder aufrichten wird. Um die himmlische Herrlichkeit des Menschensohnes kann es sich in ihrer Bitte nämlich nicht handeln¹²⁵, da es keinen neutestamentlichen Beleg gibt für die Vorstellung, daß der Menschensohn allein auf königlichem Throne säße und so die Plätze zu seiner Rechten und Linken vergeben könne; vielmehr wird er selbst immer als zur Rechten Gottes sitzend oder stehend gedacht. Jesus weist die Bitte kurzweg ab: „Ihr wißt nicht, was ihr bittet“¹²⁶; und damit hat das Stück nach L. wohl ursprünggeschlossen. Darin liegt für ihn ohne Zweifel die Ablehnung des Messiasglaubens zugunsten des „Menschensohn“-Gedankens.

Wieder muß man sagen, daß L. den „Menschensohn“-Gedanken

119) S. 157 f. 120) S. 162 f. 121) S. 162. 122) S. 162. 123) S. 192.
124) S. 222. 125) Daher hält L. „Königreich“ (Mt.) für ursprünglicher als „Herrlichkeit“ (Mk.), S. 221 f. 126) S. 222.

in die Texte hineinliest. An der Tatsache des Jüngerunverständnisses bei Mk. ist ja nicht zu zweifeln; aber darf man sagen, dies Unverständnis bestehe im Messiasglauben, während Jesus sich als „Menschensohn“ wisse? Das Wort vom Sauerteig 8, 15, das ohne jede Anwendung im Text steht, auf politische Messias Hoffnungen zu deuten, erscheint zum mindesten gewagt; aber auch wenn man es wegen des Ἠρώδου so verstehen will, so folgt darum noch nicht, daß hier der „Menschensohn“ Lohmeyers einem solchen politischen Messiasbilde gegenübergestellt werden soll. Daß ferner Jesus mit dem Bekenntnis des Petrus nicht einverstanden gewesen sei und das Schweigegebot sich nicht (wie doch sonst immer!) ¹²⁷ auf die Messianität, sondern auf das Leiden des „Menschensohnes“ beziehe, muß man ebenfalls ablehnen; einen so entscheidenden Gedanken wie die Ablehnung des Messias titels würde Markus wohl kaum unserm Raten überlassen, sondern eben ausgesprochen haben. Was ferner die Bitte der Zebèdaïden betrifft, so erscheint L.'s Reflexion auf das Sitzen zur Rechten Gottes doch sehr künstlich. Der Sinn des Stückes ist der, daß es Jesus nicht zustehe, die Plätze zu seiner Rechten und Linken zu vergeben, wobei es sich übrigens um die Tischplätze beim messianischen Mahl und nicht um das Sitzen auf dem Throne zu handeln scheint; jedenfalls aber ist auf einen Gegensatz von Messias und „Menschensohn“ auch hier nicht reflektiert.

Vielmehr wird man das Jüngerunverständnis mit Wrede verstehen müssen als einen Teil des „Messiasgeheimnisses“, d. h. der bereits vormarkinischen Theorie, daß Jesus in seinem Erdenleben als Messias verborgen und unerkant geblieben sei und dies auch gewollt habe, und zwar bis zur Auferstehung (vgl. 9; 9). Mit dem fremden Wesen des „Menschensohnes“, aus dem L. das Unverständnis herleitet, hat es also gar nichts zu tun. Uebrigens wird man gerade das Beispiel 4, 41, die Bestürzung der Jünger nach der Stillung des Sturmes, nicht zu den Belegstellen für das Jüngerunverständnis rechnen dürfen; es ist offenbar nicht von Bedeutung, daß es gerade die Jünger sind ¹²⁸, die so reagieren wie sonst die Menge oder andere Zuschauer bei einem Wunder; vielmehr sind sie hier eben die einzigen Beteiligten.

In den eben besprochenen Stellen erschien das Jüngerunverständnis nach L.'s Auslegung teilweise als Bestandteil der ursprünglichen Traditionsstücke, teilweise aber auch als von Markus eingetragen. Wie sich beides zueinander verhält, wird deutlicher werden, wenn nun in einem zusammenfassenden Abschnitt über das „Menschensohn“-Geheimnis nach L.'s Auffassung gehandelt wird, wobei das Wichtigste seiner Schrift „Galiläa und Jerusalem“ zu entnehmen ist.

127) Vgl. Wrede a. a. O., S. 33 ff.

128) s. Lohm. selbst, S. 92, Z. 4!

Hier nämlich scheidet L. deutlich zwischen der vormarkinischen „Menschensohn“-Tradition und Markus selbst.¹²⁹ Nach der ursprünglichen Anschauung ist Jesus der auf Erden in Verhüllung erschienene „Menschensohn“, „dessen verborgene göttliche Art in Wort und Werk sich offenbart und dennoch so lange verhüllt bleibt, bis er als offener Menschensohn vom Himmel her kommen wird“.¹³⁰ Es gehört also zum Wesen dieser göttlich-menschlichen Wundergestalt, immer zugleich verhüllt und offenbar zu sein; „je mehr Er verkündet und heilt, umso klarer wird Er zum Offenbarer und zur Offenbarung Gottes; und eben diese klare Offenbarung Seiner Macht und Seines Wortes darf nicht unverhüllt strahlen, denn Er ist der Menschensohn, verborgen in Seiner göttlichen wie geschichtlichen Art. Alles, was Er wirkt und spricht, ist also im strengen Sinne „Zeichen“ und muß „Zeichen“ bleiben, bis Gott Zeit und Stunde der endgültigen Offenbarung bestimmt“.¹³¹ Aus diesem Grunde kann das Wort 2, 28: „Herr ist der Menschensohn auch über den Sabbat“ kein ursprüngliches „Menschensohn“-Wort sein; denn „so sehr sein Wirken Ihn als den Herrn kennzeichnet, ... so sehr verwehrt es auch der Gedanke vom Menschensohn, Sich also zu nennen“.¹³²

Als Belege könnten hier ferner die Beweisstellen für den göttlich-menschlichen Doppelcharakter Jesu noch einmal genannt werden; denn die menschliche Seite des „Menschensohnes“ ist ja nichts anderes als Verhüllung seines wahren Wesens. Es soll jedoch nur noch auf solche Stellen hingewiesen werden, an denen L. ausdrücklich vom Verhülltsein und Offenbarsein zugleich spricht. Dazu gehört wieder die Geschichte von der Phönizierin: Jesus ist nach V. 27 Spendes des Brotes und Vater der Kinder, d. h. des Volkes; folglich ist er der göttliche Meister, dessen Leben Heil für das Volk bedeutet. Daß die Geschichte davon gar nicht spricht, führte uns oben zur Ablehnung dieser Deutung¹³³; L. zieht einen anderen Schluß: „So ersichtlich dieses alles ist, so verborgen ist es auch. Die Worte sind aus dem Geheimnis des Menschensohnes gesprochen“.¹³⁴

Die Szene der Kindersegnung 10, 13—16 enthält denselben Gedanken: Jesu unmittelbare menschliche Liebe zu Kindern verhüllt einerseits, daß er mehr ist als ein Mensch: andererseits aber offenbart sie dies auch, denn wenn er durch seine Umarmung die Zugehörigkeit zum Gottesreich bestätigt und segnet, so bedeutet ja das Kommen zu ihm dasselbe wie Hineinkommen in Gottes Reich.¹³⁵ Auch der Einzug Jesu in Jerusalem ist ebenso offenbarend wie verhüllend: Es ist ein von Jesus beabsichtigter Einzug, hat also einen

129) G. u. J., S. 87. 130) G. u. J., S. 87; vgl. Kommentar, S. 163. 131) Kommentar. S. 48, zu 1, 45. 132) Kommentar. S. 66. 133) s. o., S. 5 f. 134) Kommentar. S. 148. 135) Kommentar. S. 206.

ganz bestimmten Sinn; dieser aber bleibt „auch nach den begleitenden Jubelrufen unklar und ist nach Joh. 12, 16 selbst von den Jüngern nicht verstanden worden“.¹³⁶

Doch gehörte zur ursprünglichen „Menschensohn“-Anschauung auch der Gedanke, daß schon vor dem endgültigen Offenbarwerden in Herrlichkeit das Geheimnis von wenigen Begnadeten durchschaut werden sollte.¹³⁷ Das prägt sich aus in den Stücken 8, 27 ff. und 8, 30 ff., die beide nach L. eng zusammengehören und mit einer seltenen Klarheit von der „Menschensohn“-Anschauung durchdrungen sind.¹³⁸ Dabei zeigt sich, daß das Geheimnis des „Menschensohnes“¹³⁹ gewissermaßen zwei Stufen hat.¹⁴⁰ Im ersten Abschnitt geht es darum, wer Jesus ist. Der Sinn der Frage ist, daß sich offenbaren soll, ob die Jünger zu den Begnadeten gehören, die das verborgene Wesen Jesu erkannt haben.¹⁴¹ Darum sagt L.: „Die Frage wächst . . . aus dem Geheimnis des Menschensohnes heraus“.¹⁴² Es ist für den Menschensohn selbst notwendig, daß Menschen wissen, wer er ist; denn sein Geheimnis besteht nur, wenn es von Wenigen vor der endgültigen Offenbarung durchdrungen ist. Aber die Jünger verstehen ihn nicht völlig; sie erfassen wohl seine eschatologische Würde, aber nicht sein Menschensohntum.

Im zweiten Abschnitt geht es um ein zweites Geheimnis¹⁴³, nämlich darum, daß der „Menschensohn“ leiden muß. Dies ist den Jüngern also offen verkündet worden, auch schon nach der ursprünglichen „Menschensohn“-Anschauung; aber sie erfassen es nicht, wie das Wehren des Petrus zeigt. Ueber den Sinn des „Menschensohn“-Leidens nach L. ist später noch zu handeln; hier geht es nur um die Tatsache, daß das Leidensgeheimnis den Begnadeten zwar enthüllt, aber von ihnen nicht begriffen wird.

Zusammenfassend ist also zu sagen: Nach der ursprünglichen „Menschensohn“-Anschauung besteht das Geheimnis einerseits darin, daß der Vollender in einem Menschen erschienen und in dieser Doppelgestalt immer zugleich als Vollender verhüllt und offenbart ist, andererseits darin, daß der Weg dieses Vollenders durch Leiden führt. Geheimnis ist das erstere insofern, als es nicht verkündet wird, vielmehr die Menschen es von sich aus erkennen müssen, wofern sie zu den Begnadeten gehören; nicht aber ist es Geheimnis in dem Sinne, daß Jesus verborgen bleiben will. Vielmehr liegt ihm daran, daß Menschen um ihn wissen; deshalb stellt er die

136) S. 232; vgl. ferner S. 60 zu 2, 19 und S. 157 zu 8, 14—21, wo Worte Jesu als „verhüllt und offenbar zugleich“ interpretiert werden. 137) S. 163 zu 8, 27 ff.

138) S. 170. 139) Dies ist L.'s Ueberschrift f. d. Abschnitt 8, 27—9, 1. 140) S. 169.

141) S. 163. 142) ebd. 143) S. 169, auch 164, 166.

„Menschensohn“-Frage. Das Leidensgeheimnis dagegen wird den Jüngern wohl offen gesagt, aber es bleibt ihnen trotzdem verborgen bis zur Auferstehung.

Diese ursprüngliche Geheimnisanschauung liegt aber nach L. bei Markus nicht mehr unverändert vor.¹⁴⁴ Es ist freilich nicht immer leicht zu erkennen, wo L. zwischen beiden die Grenze ziehen will. Zunächst ist gewiß, daß er eine von Markus stammende, dogmatisch verfestigte Geheimnistheorie annimmt, nach der es Jesu Absicht ist, verborgen zu bleiben, während doch jedes Wunder diese Absicht durchkreuzt.¹⁴⁵ So wird Jesus gezwungen, sich in die Verborgenheit zurückzuziehen, und es kommt zu einem Wechsel von Öffentlichkeit und Einsamkeit bei Markus, wie L. S. 48 zu 1, 45 bemerkt und auch S. 123 zu 6, 31f. andeutet.

Weiter erscheint dieses Geheimnisdogma wirksam in einer Reihe von Verboten Jesu, über seine eschatologische Würde zu sprechen, so wenn Jesus 1, 34 die Dämonen nicht reden läßt¹⁴⁶, wenn er 7, 36 gebietet, niemandem von der Heilung des Taubstummen zu sagen¹⁴⁷, oder endlich, wenn er beim Abstieg vom Berg der Verkündung den Jüngern befiehlt, bis zur Auferstehung des Menschensohnes über das Gesehene zu schweigen, 9, 9.¹⁴⁸ Doch interpretiert Lohmeyer keineswegs alle Schweigegebote in dieser Weise, sondern läßt eine Reihe von ihnen bereits aus der vormarkinischen Tradition stammen. So bemerkt er zu 1, 45, am Schluß von der Geschichte der Heilung des Aussätzigen: „Das Gebot zu schweigen ist nur ein Anlaß zu verkünden, der Wille zum Geheimnis führt zur Offenbarung. Es ist ein Zug, den Markus selbst häufig und eigentümlich betont hat, der aber schon in der Markus voraufliegenden Tradition verwurzelt ist“.¹⁴⁹ In 1, 45 b, der Schlußbemerkung, daß Jesus sich im Verborgenen halten mußte, weil überall von ihm verkündet wurde, sieht L. die Hand des Markus am Werk¹⁵⁰; das Schweigegebot selbst, 1, 45 a, soll also hier offenbar aus der Tradition vor Markus stammen, obwohl L. nach S. 45 in ihm die Geheimnistheorie des Markus wirksam sieht.

Klar ist L.'s Stellungnahme zu dem Schweigegebot 5, 43 nach der Auferweckung der Tochter des Jairus: Es ist ein in Epiphaniegeschichten typischer Zug, deshalb wohl nicht erst von Markus eingefügt.¹⁵¹ Ähnlich gilt von der Herausführung des Blinden aus dem Dorf 8, 23: „Es ist ein stehender Zug... er soll die Heimlichkeit der Heilung verbürgen“.¹⁵² Ja, das Schweigegebot 8, 26 entstammt gar

144) G. u. J., S. 87. 145) S. 41 zu 1, 34; S. 45, 48 f. zu 1, 40 - 45; S. 148 zu 7, 24; S. 151 zu 7, 36. 146) S. 41. 147) S. 149. 148) S. 181. 149) S. 48. 150) S. 48, Anm. 1. 151) S. 108 u. Anm. 1. 152) S. 159.

einer biographischen „Erinnerung“, „daß Jesus gern um seine Wunder ein Geheimnis legte“¹⁵³ und ist darum ebenfalls kaum erst von Markus hinzugefügt.¹⁵⁴

Weiter rechnet L. die Notizen, daß Jesus verborgen bleiben wollte, in 7, 24 und 9, 30 f. dem Markus zu.¹⁵⁵ Zu 10, 32 bemerkt er, dieser Vers entspreche der Doktrin des Markus, daß Jesus nur vor seinen Jüngern im Geheimen Leiden und Tod vorhergesagt habe¹⁵⁶, nicht, wenigstens wenn die Bestätigung des Gefolges dem Gang zur Stätte des Leidens und Sterbens gelte; denn dies Gefolge umfasse wohl mehr als nur die Jünger.¹⁵⁷ L. erklärt diesen Widerspruch dadurch, daß erstens Markus in seinem Evangelienaufriß hier unmittelbar vor der Offenbarung des Leidensgeheimnisses stehe, und daß er zweitens Jüngern und Gefolge das Wissen der urchristlichen Gemeinde leihe.¹⁵⁸

Einen weiteren Zug dagegen, den man mit Wrede für einen Teil des Messiasgeheimnisses zu halten gewohnt ist, rechnet L. nicht dazu, nämlich das Zugesehensein von nur drei Vertrauten bei großen Offenbarungen. Er bemerkt zu 9, 9 ausdrücklich, daß es sich dabei (außer 14, 32 f.) nie um eine Auswahl aus den Zwölfen handele¹⁵⁹, und in „Galiläa und Jerusalem“ zeigt er¹⁶⁰, daß er den Zug anders versteht.

Wie steht es mit der Parabeltheorie 4, 11 f., die nach Wrede ebenfalls mit dem Messiasgeheimnis zusammenhängt? S. 84 im Kommentar führt L. aus, daß keine Verstockungstheorie gemeint sei (ἴνα in V. 12 wird kausal verstanden!), sondern „die Draußen“ sind solche, die nicht glauben, wohl aber glauben können und eben durch V. 12 zur „Tat der Umkehr“ aufgefordert werden. Nach den Bemerkungen L.'s S. 88 zu 4, 33 f. liegt es im Wesen der Parabeln, zugleich offenbarend und doch deutungsbedürftig zu sein. So besteht also die Parabeltheorie¹⁶¹ offenbar für ihn nur darin, daß den Begnadeten, zu denen aber grundsätzlich alle gehören könnten, eine besondere Deutung der Parabeln zuteil wird; nicht aber ist gemeint, daß Jesus verborgen bleiben wolle. Mit der Geheimnistheorie des Markus hat sie demnach nichts zu tun. Ob sie auf Jesus selbst oder die Urgemeinde zurückgehe, dafür verweist L. auf den Matthäuskommentar, dem auch die sachlichen Erläuterungen zur Parabeltheorie vorbehalten bleiben.¹⁶² —

153) S. 160. 154) S. 160, Anm. 1. 155) S. 148. 191. 156) S. 220. 157) S. 219. 158) S. 220. 159) S. 174, Anm. 1. 160) s. unten S. 48 ds. Unters. 161) Vgl. auch zu 7, 17 ff., S. 142. 162) Vgl. E. Lohmeyer, Vom Sinn der Gleichnisse Jesu. Ztschr. f. syst. Theol. 1938, S. 319—346. Hier möchte L. die Parabeltheorie im Kern auf Jesus selbst zurückführen (S. 344 ff.); doch verweist er für alle nähere Begründung auf seine Kommentare (S. 319¹).

Wie alt das Geheimnisdogma sein soll, wird also bei L. nicht recht klar. Neben ausdrücklicher Herleitung von Markus begegnet die Annahme, daß entsprechende Züge schon aus der älteren Tradition, ja aus biographischer Erinnerung an Jesus selbst herkommen.

Jedenfalls aber ist die Theorie nach L. im ursprünglichen „Menschensohn“-Geheimnis zwar begründet¹⁶³, aber sie vergrößert dessen Linien in dogmatischer Abstraktion. Aus dem Verhülltsein des „Menschensohnes“ trotz aller Offenbarung in Wort und Werk ist die Absicht Jesu geworden, verborgen zu bleiben.

Man wird demgegenüber mit Wrede sagen müssen, daß die Geheimnistheorie freilich älter ist als Markus und somit entsprechende Züge häufig auch literarisch vormarkinisch sein werden. Andererseits schreibt Markus selbst noch unter dem Zwang der Theorie und fügt daher von sich aus Schweigegebote u. ä. je und dann hinzu. Daß die Theorie aber anknüpfe an einen ursprünglichen „Menschensohn“-Gedanken, der, wie sich noch zeigen wird, nach L. bis auf Jesus selbst zurückgeht, lehrt der Text nirgends; man kann es nur annehmen, wenn man diesen „Menschensohn“-Gedanken bereits mitbringt. Ob man dazu ein Recht hat auf Grund der Menschensohn-Vorstellung, wie sie das Judentum oder die Urgemeinde hegte, kann hier noch nicht entschieden werden. Doch ist es von vornherein unwahrscheinlich, daß eine so paradoxe Gestalt wie der zugleich verhüllte und offenbare „Menschensohn“ L.'s eine ursprüngliche Vorstellung sein sollte. Wredes Erklärung der Geheimnistheorie als einer Uebergangsvorstellung aus der Zeit, als man begann, die Messianität Jesu in sein Erdenleben zurückzudatieren, und sich nun erklären mußte, warum er denn damals noch keinen Glauben gefunden habe, ist durchaus vorzuziehen.

Um das Bild des „Menschensohnes“ — nach L. — vollständig zu machen, müssen wir nun sein Leiden noch einmal im Zusammenhang betrachten. Es ist auch eine Folge seiner Fremdheit in der Welt; die Menschen stehen ihm nicht nur in Staunen und Verständnislosigkeit gegenüber, sondern begegnen ihm mit Feindschaft. Sie wollen ihn nicht verstehen¹⁶⁴: sie lauern ihm auf und sinnieren Tod gegen den Lebensspender¹⁶⁵, und so muß sein Weg in Leiden und Tod führen. Der „Menschensohn“-Gedanke wird daher zu dem einen großen gestaltenden Motiv der Passionsgeschichte¹⁶⁶; neben ihm hat das andere, der Schriftbeweis, nur die Bedeutung, Einzelheiten hervorzubringen, in denen sich die alttestamentliche Weissa-

163) G. u. J., S. 87. 164) S. 156 zu 8, 10—13. 165) S. 69f. zu 3, 1—6.
166) S. 288.

gung erfüllt, während der alles tragende Grundgedanke die Uebergabe des Menschensohnes in die Hände der Sünder ist.

Das gilt auch schon von den Leidensankündigungen. Für die erste von ihnen, 8, 30 ff., erschließt L. einen ursprünglichen Wortlaut, in dem nur der „Menschensohn“-Gedanke zum Ausdruck kam: $\delta\epsilon\iota\ \tau\acute{o}\nu\ \nu\acute{\iota}\omicron\upsilon\acute{n}\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\omicron\kappa\iota\mu\alpha\sigma\theta\eta\acute{\nu}\alpha\iota$ ¹⁶⁷, während die übrigen Motive (die Voraussage der einzelnen Passionsstadien, die kerygmatische Glaubensformel und die Polemik gegen das Judentum) nach ihm erst später hineingearbeitet worden sind. Die zweite, 9, 30—32, spricht vom „Uebergebenwerden in die Hände der Menschen“, lebt also noch in ihrer jetzigen Fassung von dem Gegensatz zwischen Menschensohn und Menschen.¹⁶⁸ Die dritte dagegen, 10, 32—34, bekommt dadurch ihren besonderen Klang, daß sie als Feinde des Menschensohnes besonders das Judentum herausstellt¹⁶⁹; dies ist wichtig für den Ursprung der „Menschensohn“-Christologie nach L.¹⁷⁰

In der Passionsgeschichte selbst erhält nach L. 14, 1—11¹⁷¹ seinen tieferen Sinn als Einleitung zum Folgenden durch die Gegenüberstellung der Sünder und des Heiligen, der ihnen übergeben werden soll, von geheimer List und Menschenfurcht auf der einen, klarem Wissen und Aussprechen des Bevorstehenden auf der anderen Seite. Aehnlich sagt L. vom Passaabend¹⁷²: „Auch hier und gerade hier ist ‚der Sünder‘ wider den Menschensohn gestellt. Darüber bleibt der Rahmen dieser Geschehnisse fast unbeachtet.“ Ueberhaupt äußert sich die „Menschensohn“-Theologie darin, daß das Interesse nicht an genauen Nachrichten über die Ereignisse hängt. Von der Notiz über Judas 14, 10 f., die weder an den äußeren Mitteln noch an den inneren Motiven dieser Uebergabe Interesse zeigt, heißt es: „Sie löst Jesus aus allen geschichtlichen Zusammenhängen... los, und kann es, weil es sich nicht um den Verrat eines Führers durch einen seiner Anhänger handelt, sondern um die Uebergabe des Menschensohnes in die Hände der Sünder“¹⁷³; und auch bei der Verhandlung vor Pilatus kommt es nicht auf die Rechtsgründe des Prozesses an, sondern auf die Haltung der Menschen gegenüber dem Meister.¹⁷⁴

Freilich ist es nicht so, als ob in der Passion die Feindschaft der Menschen den „Menschensohn“ überwältigt hätte. Vielmehr weiß er selbst sie nicht nur voraus¹⁷⁵, sondern er will sie auch.¹⁷⁶ Es steht ein göttliches $\delta\epsilon\iota$ über seinem Leidensweg¹⁷⁷, das er bejaht.

167) S. 165. 168) S. 192. 169) S. 220. 170) s. unten S. 37 ff. 171) S. 289. 172) S. 297; vgl. S. 301 f. 173) S. 297. 174) S. 335 f. 175) S. 289, 312, 316, 318. 176) S. 165, 305, 319. 177) S. 164 zu 8, 30—33, S. 307 zu 14, 24, S. 309 zu 14, 22—25, S. 312 zu 14, 27, S. 315 zu 14, 36, S. 339 zu 15, 10—15, S. 345 zu 15, 34.

Dieser dogmatische Grundgedanke der Leidensgeschichte äußert sich z. B. darin, daß alle Zufälligkeiten diesem „Muß“ dienen müssen¹⁷⁸ oder daß die Jünger nach der Ansage des Verräters fragen müssen wie nach etwas Unentrinnbarem: „Bin ich es?“¹⁷⁹ Seine Passion berührt sich darin mit dem Märtyrerleiden aller Erwählten auf Erden¹⁸⁰, hinter dem der gleiche apokalyptische Gegensatz von Gott und Welt steht, und insbesondere mit dem des Gottesknechtes von Jes. 53, der ebenfalls „viel“ leiden muß.¹⁸¹ So finden sich denn auch in der Passionsgeschichte Züge aus dem Bilde des Gottesknechtes wieder¹⁸²; z. B. verbindet die Szene vor dem Synhedrium „die himmlische Hoheit des Menschensohnes mit der irdischen Schmach des Gottesknechtes“.

Aber gleichwohl besteht ein Unterschied¹⁸³: Während der Gottesknecht stellvertretend für das Volk leidet und sein Leiden Bewährung bedeutet, die mit herrlicher Verheißung gekrönt ist, begegnet beim „Menschensohn“ weder der Gedanke der Stellvertretung noch der der Bewährung. Von dem „gestorben für unsere Sünden“ des urchristlichen Kerygmas 1. Korr. 15 klingt bei Markus nichts an.¹⁸⁴ Im Abendmahlsbericht gibt L. allerdings dem ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν die Deutung, daß der „Menschensohn“ in die Hände der Sünder übergeben wird, damit „durch Sein Blut eine Diatheke Gottes die Sünder zu ‚neuer‘, d. h. eschatologischer Ordnung zusammenfasse und heilige“, und verweist dazu auf das sühnende Opferblut¹⁸⁵, was seinen eben wiedergegebenen Ausführungen über das „Menschensohn“-Leiden offenbar widerspricht.¹⁸⁶ Sonst aber vertritt er die Anschauung, daß das Leiden des „Menschensohnes“ mit den Beziehungen zwischen Gott und Volk nichts zu tun habe, sondern rein aus dem Gesetze seines geheimnisvollen göttlich-menschlichen Wesens folge, und zwar mit Notwendigkeit.¹⁸⁷ Fragt man nach dem konkreten Ziel dieses Leidens, so antwortet L.: „Leiden ist der einzige Weg, des Satans Herrschaft zu stürzen“. „Alles Leiden kommt von Gott, alles Vermeiden des Leidens ist vom Satan. Anders gesprochen: Menschensohn und Satan sind die beiden eschatologischen Gegner; jenem steht nur ein Mittel zu Gebote, durch das Leiden, das so unüberwindlich und eschatologisch mächtig ist, auch den Satan zu überwinden, diesem bleibt nur der Versuch, das Leiden zu verhindern und dadurch sich zu stärken.“¹⁸⁸ Dieser Versuch aber (so muß man die Konzeption ergänzen) schlägt fehl, und so kommt

178) S. 300 zur Passavorbereitung 14, 12—16. 179) S. 301. 180) S. 249, 339 und 341. Vgl. E. Lohmeyer, Die Idee des Martyriums im Judentum und Urchristentum. Ztschr. f. syst. Theol. 5 (1927), S. 232—249. 181) S. 166. 182) S. 330 f. Vgl. S. 247, 249, 308 und 335. 183) S. 166. 184) S. 288. 185) S. 308. 186) Ebenso noch S. 319: Leiden für die Sünden der Menschen; S. 70 „um der Menschen willen“. 187) S. 166, 169, 170. 188) S. 168.

die Stunde der „Versuchung“ (14, 38), „die Zeit, da der Satan noch einmal vor dem Kommen des Gottesreiches die Herrschaft an sich reißt“, „die Stunde, da der Menschensohn in die Hände der Sünder und das heißt des Satans übergeben wird“.¹⁸⁹

Diese Deutung des Leidens entspricht dem, was L. schon zu 1, 23—28, der Geschichte von der Heilung eines Besessenen, sagt, daß nämlich „Jesu ‚Kommen‘ nicht zuerst ein Wirken für Menschen ist¹⁹⁰, sondern ein Kämpfen für Gott gegen widergöttliche Mächte“.¹⁹¹ Ebenso bemerkt er zu 3, 24, wo Jesus den Schriftgelehrten entgegenhält: „Wie kann Satan wider sich selbst kämpfen?“: „Im Lichte dieser Frage wird jede Dämonenaustreibung Jesu nicht zuerst eine göttliche Wohltat an kranken Menschen, sondern ein Kampf wider den Satan“.¹⁹²

Verwandt ist damit auch L.'s Deutung der Heilung des Epileptischen, 9, 14—29: Jesus ist hier das Urbild des glaubenden Menschen, dessen Bestimmung es ist, für Gott gegen die gottwidrigen Dämonen zu kämpfen.¹⁹³ Denn dies ist noch hinzufügen: Der „Menschensohn“ begegnet auf Erden nicht nur gottfeindlichen Menschen; vielmehr sammelt er auch seine eschatologische Gemeinde¹⁹⁴, die in den gleichen Gegensatz zu „den Menschen“ tritt, wie ihr Meister. Das zeigte uns schon die Berufung der ersten Jünger¹⁹⁵; in 8, 34—9, 1 wird der Leidensgedanke, der bisher nur für den Menschensohn gültig war¹⁹⁶, auch auf die Jünger angewandt, und ebenso spricht 13, 9 von der Verfolgung um „Seinetwillen“.¹⁹⁷

Entspricht diese Auffassung vom Leiden des „Menschensohnes“ dem Sinn der Texte? Steht eine solche einheitliche Konzeption eines eschatologischen Kampfes hinter den Worten des Markusevangeliums, die von Feindschaft gegen Jesus berichten, oder zum mindesten hinter der Passionsgeschichte?

Wo außerhalb der Leidensankündigungen und der Passion von Feindschaft gegen Jesus berichtet wird, sind die Widersacher nicht „die Menschen“, sondern die Pharisäer und Schriftgelehrten oder andere typische Vertreter des Judentums. Sie stellen die ständigen Gegner in Streitgesprächen dar, und sie sinnen außer 3, 6 auch 11, 18 und 12, 12 auf Jesu Tod. Freilich ist auch diese stereotype Feindschaft erst eine spätere Vorstellung; die älteste Ueberlieferung hat davon nichts gewußt, sondern ließ in den Streitgesprächen ungenannte Gegner auftreten¹⁹⁸, während die vom Todesbeschluß handelnden Stellen redaktionelle Bildungen sind. Jedenfalls aber

189) S. 317. Vgl. ferner S. 318. 190) Vgl. aber S. 70 „um der Menschen willen“. 191) S. 39. 192) S. 79. 193) S. 191. 194) S. 5, S. 74 zu 3, 7—12, S. 178 zu 9, 2—8. 195) S. 32 f., s. oben S. 16 f. ds. Unt. 196) S. 171. 197) S. 272. 198) Bultmann a. a. O., S. 54 ff.

stammt die Form des Streitgespräches aus der rabbinischen Literatur, in der auch häufig ein berühmter Lehrer mit einer Frage oder einem Vorwurf angegriffen wird; mit apokalyptischer Feindschaft hat das natürlich nichts zu tun.

Wie steht es mit den Leidensankündigungen? In der zweiten, 9, 31: „Der Menschensohn wird übergeben in die Hände der Menschen“, sowie in Lk. 17, 25¹⁹⁹: „(der Menschensohn) muß viel leiden und verworfen werden von diesem Geschlecht“ kommt offenbar wirklich eine dualistische Konzeption zu Worte: Es besteht Feindschaft zwischen „den Menschen“ bzw. „diesem Geschlecht“ und dem Menschensohn. Zu fragen bleibt aber auch hier, ob dieser Dualismus ursprünglich mit dem Menschensohn zusammengehört, wie L. es meint. Das Festsitzen des Titels gerade in den Leidensweissagungen muß freilich auffallen; aber es wäre ja möglich, daß die Gestalt des Menschensohnes in eine ihr ursprünglich fremde Konzeption vom Kampf der Menschen gegen einen Gottgesandten hineingestellt wäre.

Außerdem haben, wie L. mit Recht bemerkt, auch noch andere Motive an der Gestaltung der Leidensankündigungen mitgewirkt, darunter auch wieder der Gedanke von der Feindschaft der offiziellen Vertreter des Judentums, der in der ersten und dritten zum Ausdruck kommt.

Betrachtet man die Einzelstücke, aus denen sich die Passionsgeschichte zusammensetzt, so begegnet einem nur in der Gethsemaneszene 14, 41 das Thema von der „Uebergabe des Menschensohnes in die Hände der Sünder“. Dagegen erscheint als das hauptsächlich gestaltende Motiv der Weissagungsbeweis²⁰⁰, und zwar erzeugt er nicht nur einzelne Züge, sondern die ganze Passion wird unter den Gedanken der Schrifterfüllung gestellt.²⁰¹ Natürlich verbinden sich damit wieder noch andere Motive; sucht man aber einen dogmatischen Grundgedanken, so weisen einen die Texte in erster Linie auf den Schriftbeweis hin. Die von L. genannten Gottesknechtzüge sind offenbar auch aus diesem Grunde in die Schilderung der Passion hineingekommen.

Bei L. selbst wird das Verhältnis des „Menschensohn“-Gedankens zum Schriftbeweis nicht ganz klar. Wir gaben oben²⁰² sein zusammenfassendes Urteil wieder: Der Schriftbeweis bringt nur Einzelheiten hervor, der „Menschensohn“-Gedanke ist das Grundmotiv der Passion. Andererseits aber stellt das δει im „Menschensohn“-Gedanken, das „dogmatische Grundmotiv“ der Passion, nach S. 301f. und S. 312 nichts anderes dar als das unentrinnbare „Muß“ der

199) worauf L. hinweist, S. 165. 200) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 303 f. Feigl a. a. O. 201) Vgl. 14, 21 und 14, 49. 202) S. 24 f. ds. Unters.

Schrifterfüllung, und ebenso erscheint es beim Tode Jesu.²⁰³ Nach L.'s Erklärung zu 14, 21²⁰⁴ liegt das Verhältnis so, daß das Schriftwort wohl den Hingang des Menschensohnes, aber noch nicht seine Uebergabe in die Hände der Sünder voraussah, eine Erklärung, die einen doch recht gezwungen anmutet.

Noch ein letzter Zug fehlt im Bilde des „Menschensohnes“; das Leiden nämlich kann für ihn nicht das Letzte sein. Gerade weil er göttlicher Art ist, muß ihm die Herrlichkeit folgen.²⁰⁵ In den Leidensweissagungen ist deshalb von „Auferstehung“ die Rede, indem ein Ausdruck des Gemeindeglaubens gebraucht wird.²⁰⁶ Aber nicht die Auferstehung bedeutet die eigentliche „Erfüllung der Ereignisse um Jesus“.²⁰⁷ Das beweist schon die Tatsache, daß der Engel am leeren Grabe den Frauen wohl verkündet, daß Jesus auferweckt worden sei, aber ihnen nicht aufträgt, das den Jüngern und Petrus zu melden. Vielmehr sollen sie ihnen die Nachricht bringen, daß Jesus auf dem Wege sei nach Galiläa, wo sie ihn sehen würden. Mit diesem „Ihn Sehen“ aber ist nach L. nicht gemeint, daß sie eine Erscheinung des Auferstandenen²⁰⁸ haben sollen; der Ausdruck für solche Erscheinungen lautet vielmehr in den Synoptikern und Acta ὁραῖναι, wobei der Erscheinende Subjekt ist. „Ihn sehen“ (ὄψεσθαι) ist dagegen der feste Ausdruck für die Parusie des Herrn, selbst noch bei Johs., bei Mk. 14, 62 (zu vergleichen 13, 26 und 9, 1). So weist also Mk. 16, 1—8 auf die Parusie des Menschensohnes in Galiläa hin. Die Auferstehung ist demgegenüber nur ein Uebergang²⁰⁹; kommt sie in der Meldung, die die Frauen den Jüngern bringen sollen, nicht ausdrücklich vor²⁰⁹, so „natürlich nicht“, weil „davon keine Rede zu sein brauche“, sondern weil „wichtiger als diese Tatsache ist, was noch folgen soll“: Die Parusie.

Zu dieser Auslegung des Engelwortes paßt nach L. auch der Abschluß Vers 8 sehr gut. Zitterndes Entsetzen befällt in jüdischer und urchristlicher Apokalyptik die Menschen, wenn der himmlische Vollender naht; also schildert der Erzähler „das Verhalten der Frauen, als hätten sie die Kunde vom ‚Kommen des Menschensohnes‘ vernommen“.²¹⁰ Somit ist 16, 1—8 der sinnvolle und unverstümmelte Schluß des Evangeliums. Danach kann nur noch das Kommen des Herrn geschehen, und dessen harret das Urchristentum.

Diese Exegese des Stückes, auf der L. in „Galiläa und Jerusalem“ seine gesamte Unterscheidung der beiden Strömungen im Urchristentum aufbaut, muß man aber ablehnen. Erstens ist die Interpretation des ὄψεσθαι, die L. gibt, keineswegs zwingend. „Ihn sehen“ kommt sehr wohl in der Bedeutung „den Auferstandenen sehen“

203) S. 345, s. S. 8 ds. Unters. 204) S. 302. 205) S. 167, 170. 206) S. 170. 207) S. 356. 208) G. u. J., S. 13, vgl. u. S. 46 f. ds. Unters. 209) S. 355. 357 210) S. 357.

in den Synoptikern und Acta vor (vgl. Mt. 28, 17²¹¹, Acta 9, 27; 22, 14). Wo es sich aber auf die Parusie bezieht, Mk. 14, 62 par., da steht gerade nicht bloß: „Ihr werdet den Menschensohn sehen“, sondern: „Ihr werdet ihn sehen sitzend zur Rechten der Kraft und kommend mit den Wolken des Himmels.“ Die entsprechend Stelle bei Lk. läßt das „Sehen“ überhaupt weg. Mit Stellen aus Joh. aber darf man zur Begründung nicht argumentieren²¹², denn für ihn sind Ostern und Parousie im Grunde eins, und auch abgesehen davon kann ja das Zeugnis des Joh. für den Sprachgebrauch des Mk. nichts beweisen.²¹³

Zweitens aber ist 16, 1—8 als befriedigender Abschluß des Evangeliums doch auch dann nicht anzusehen, wenn man einmal jene Exegese des ὡψεσθε annimmt. Sollte Mk. wirklich sein Evangelium mit ἐφοβούντο γάρ geschlossen haben? Das erscheint doch nicht gut glaublich.²¹⁴ Es wäre in solchem Fall eher anzunehmen, daß er irgendwie dem Harren der Gemeinde auf den kommenden Herrn Ausdruck verliehen hätte. Damit fällt aber ein Hauptargument für L.'s Hypothese; er sagt nämlich²¹⁵: „Vielleicht spricht am meisten für diese Deutung, daß sie auch das sog. Rätsel des Mk.-Schlusses befriedigend löst.“ Das eben leistet sie nicht.

Mit dieser Abweisung der Auslegung L.'s soll natürlich nicht bestritten werden, daß der Gedanke der Parusie für Mk. wesentlich ist, wohl aber, daß er hier vorliegt und in der angegebenen Weise die Bedeutung der Auferstehung relativiert, so sehr, daß Mk. gar keine Erscheinungen des Auferstandenen hat erzählen wollen, obwohl er Berichte davon zweifellos kannte.²¹⁶ Auch mit L.'s sonstiger Auffassung vom „Menschensohn“ ist das doch schwer zu vereinen; denn wenn Mk. es für nötig hielt, die göttliche Macht dieses Menschensohnes in seinen Wundern sich offenbaren zu lassen, wie sollte er dann den stärksten Erweis seiner Göttlichkeit, eben Erscheinungen des Auferstandenen, verschwiegen haben?

Wir haben nun ein einigermaßen vollständiges Bild des „Menschensohnes“ nach L. gewonnen. Bei der Prüfung der Belege ergab sich, daß seine Interpretation meist Fremdes in den Text hineinträgt. Wo eine richtige Beobachtung zugrunde liegt, blieb doch ungewiß, ob man sie mit Recht mit dem Namen des Menschensohnes verbindet. War eine solche „Menschensohn“-Anschauung im Urchristentum überhaupt geschichtlich möglich? Um darüber ein Urteil zu gewinnen, fragen wir uns zunächst, woher sie nach L. stammt.

211) Hierzu bemerkt L. „G. u. J.“, S. 16, daß es hier auf das „Sehen“ nicht ankomme! 212) S. 356, Anm. 1. 213) G. u. J., S. 12 führt L. noch Apk. 1, 7 und Test. Zeb. 9, 8 an. Auch diese Stellen beweisen nicht, daß ὡψεσθε nicht von Erscheinungen des Auferstandenen gebraucht worden wäre. 214) vgl. Bultmann a. a. O. S. 309, 1. 215) S. 357. 216) G. u. J., S. 98.

Die Herkunft des „Menschensohn“-Bildes nach Lohmeyer.

Sicher ist für L. zunächst, daß der „Menschensohn“-Gedanke bis auf Jesus selbst zurückgeht. Er hat sich als Menschensohn gewußt und bezeichnet¹; der Vatername für „Gott“ und die Selbstbenennung „Sohn“ sind reine Folge der Uebernahme des Menschensohntitels.² Mit diesem aber verband Jesus die Auffassung, daß er jenes wunderbare Doppelwesen sei, zugleich Vollender und Mensch.³ Die „Menschensohndogmatik“, nach der Jesus der Fremde in der Welt ist, stellt also nicht erst ein Theologumenon der Urgemeinde dar.⁴ Mit ihr aber war, wie oben dargelegt, notwendig verbunden der Gedanke des Leidens und Sterbens: „Ist... einmal das Ungeheure geschehen, daß ein Mensch diesen dunklen, apokalyptischen Titel trägt — und diese Tatsache lehrt der Gebrauch des Namens Menschensohn in allen Evangelien —, so ergibt sich auch notwendig der Satz, daß „der Menschensohn viel leiden muß“.“⁵ Daher ist die erste Leidensverkündigung in ihrer nach L. ursprünglichen Fassung als geschichtlich anzusehen.⁶ Sie zeigt⁷, daß Jesus auch den Gottesknechtgedanken auf sich angewandt, also mit dem vom Menschensohn verbunden hat; dazu stimmt auch die Verwendung des Psalmwortes vom Stein, den die Bauleute verworfen haben. Ja, nach S. 184 hat Jesus vom Dasein des himmlischen Vollenders „nur in dem von den Jüngern nicht verstandenen Geheimnis vom leidenden Menschensohn gesprochen“; außer in der Szene vor dem Synhedrium hat er sich nach dem ganzen Markusevangelium nie ausdrücklich mit dem Menschensohn identifiziert⁸, denn das verwehrt der Gedanke vom „Menschensohn“⁹, zu dem ja Verhülltsein gehört. Sprach er vom Menschensohn, so ließ er ungesagt, ob er es sei; verhüllende Dunkelheit erscheint geradezu als ein Kennzeichen echter Aeüßerungen Jesu über sich selbst.¹⁰

Die Herleitung der Lohmeyerschen Vorstellung vom „Menschensohn“ von Jesus hängt also letztlich daran, daß L. die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn für historisch hält.¹¹ „Diese Tatsache lehrt der Gebrauch des Namens Menschensohn in allen Evangelien.“ Das genügt L. als Beweis. An den oben genannten Stellen¹² setzt er die Tatsache dieser Selbstbezeichnung bereits voraus und belegt sie nicht erst mit Hilfe der betreffenden Verse (8, 31; 13, 2; 13, 31; 13, 32; 14, 17—21); im Gegenteil gewinnt er sein Urteil über diese Verse von jener Voraussetzung her.

1) S. 169, 268, 282 f., 302. 2) S. 283. 3) S. 26. 4) S. 33. 5) S. 169.
6) S. 169. 7) S. 247. 166. 8) S. 329; vgl. 169. 9) S. 66 zu 2, 28. 10) S. 263
zu 12, 35—37. 11) S. 169. 12) s. o. Anm. 1.

Darüber hinaus scheint es nach L., als ob schon das vorchristliche Judentum von der Gestalt eines leidenden Menschensohnes gewußt habe, und zwar beruht diese Vorstellung dann, wie schon einmal angedeutet¹³, auf einer Verbindung des Gottesknechtbildes von Jes. 53 mit dem vom Menschensohn. L. verweist hierfür¹⁴ auf den Vortrag von Joachim Jeremias über „Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum“¹⁵ sowie auf Dalman, Jes. 53. Wir müssen die dort gegebenen Belege prüfen.

Was zunächst letztere Schrift betrifft, so versteht man nicht recht, warum L. sie beizieht; denn erstens handelt sie nicht vom Menschensohn (der Begriff kommt überhaupt nicht vor!), sondern vom Gottesknecht, und zweitens bringt sie durchweg Belege aus dem Judentum der nachchristlichen Zeit. Jeremias dagegen nennt in seinem Vortrag unter These I „Die Lehre von dem durch Leiden verherrlichten Erlöser war dem Judentum zur Zeit Jesu nicht fremd“ als ersten Punkt: „Der **בְּרֵאשִׁית** der pseudepigraphischen Literatur geht durch eine Leidenszeit vor seiner Parusie“. Seine Belege sind¹⁶: In der Henochapokalypse erhält der „neue Mensch“, wie Jeremias statt „Menschensohn“ übersetzt, die Titel „Gerechter“ und „Auserwählter“; diese entstammen dem Gottesknechtbilde (Jes. 42, 1 und 53, 11). Auch die Schilderung der Könige und Mächtigen der Erde (Hen. 46, 4; 52, 5 ff.), die sich vor dem „Menschen“ von ihren Thronen erheben, die Augen vor ihm niederschlagen und Gott über ihn preisen, weist auf Jes. 52, 13—15 hin. Diese Herübernahme von Zügen des Gottesknechtes beweist, so schließt Jeremias, daß man Jes. 53 auf den „Menschen“ deutete. Weiter gehört die Verborgenheit des Menschensohnes vor seiner Offenbarung, von der in Henoch die Rede ist, zu seinem Leiden; denn einer — längst nachchristlichen! — Rabbinenaussage zufolge sitzt der Messias in seiner Verborgenheit als Aussätziger an den Toren Roms, womit bewiesen ist, daß die Verborgenheit ein Teil der Leiden des Erlösers ist. Endlich bedeutet die Entrückung Henochs am Schluß der Bilderreden seine Entrückung durch den Tod hindurch. Ähnliche Belege bringt Jeremias aus dem 4. Esrabuch, das ebenfalls den Titel „Menschensohn“ für den Erlöser kennt: In 7, 29 ist vom Tod des Messias die Rede. Freilich stirbt er nach seiner Regierung, und von einem Leiden oder einer Verherrlichung durch den Tod hindurch steht nichts da; aber dieser Mangel ist für Jeremias nicht entscheidend, da er der Uebersetzung „mein Knecht, der Messias“ statt „mein Sohn“ folgt und darin wieder eine Anspielung auf den Gottesknecht und also auf das Leiden des Erlösers findet. Auch in der vierten

13) s. ob., S. 1 f. zu Komm., S. 5. 14) Komm., S. 5, 169 (u. Anm. 4). 15) Dt. Theologie II, S. 106 ff. 16) Dt. Theologie II, S. 109 ff.

Vision ist nach Jeremias vom Tode des Erlösers die Rede; denn er deutet den Sohn der Mutter Jerusalem mit Wellhausen auf den Messias.

Angesichts dieser Belege versteht man, daß L.¹⁷ von dürrtigen und vieldeutigen Spuren der Vorstellung vom leidenden Menschensohn im vorchristlichen Judentum spricht. An keiner Stelle ist vom Leiden des Menschensohnes die Rede. Die Berührung mit Deuterosephat in einigen Titeln beweist doch nicht, daß der Leidensgedanke übernommen worden wäre, ja, es ist durchaus fraglich, ob diese Titel überhaupt auf Anlehnung an die Gottesknechtkapitel beruhen.¹⁸ Ebenso scheint mir das Verhalten der Könige in Hen. 46, 4; 62, 5 ff. der Schilderung in Jes. 52, 13—15 nicht so zu entsprechen, daß man darin eine Anspielung sehen dürfte; der einzige bei Jes. genannte Zug, daß die Könige ihren Mund vor dem Menschensohn verschließen, fehlt bei Henoch gerade. Jedenfalls bewiese auch eine Anlehnung in dieser Hinsicht noch nicht, daß man den Gottesknecht überhaupt auf den Menschensohn gedeutet und sich also einen leidenden Menschensohn vorgestellt hätte. Daß ferner die Verborgenheit des Menschensohnes vor seiner Offenbarung etwas mit einem Leiden zu tun haben sollte, ist ein merkwürdiger Gedanke; es handelt sich doch vielmehr um geheimnisvolle Verhüllung, die dem Charakter der Apokalyptik völlig entspricht. Die Entrückung Henochs tritt gerade an die Stelle des Todes; man könnte von einer Verherrlichung statt des Todes reden, aber nicht von einer durch den Tod hindurch. — Der Tod des Messias in der dritten Vision des 4. Esra endlich hat mit einem Leiden auch nichts zu tun; nach Gunkels Erklärung ist der Sinn, daß der Messias eben sterblich sei wie die anderen Menschen auch, und man könnte so höchstens eine Abwehr seiner Göttlichkeit darin finden.¹⁹ Die obige Deutung des Sohnes in der vierten Vision lehnt Gunkel²⁰ ab.

Der Beweis, daß das Judentum zur Zeit Jesu einen leidenden Menschensohn gekannt habe, ist also durch Jeremias' Darlegungen nicht erbracht. Ebensowenig können die Belege, die W. Staerk²¹ gibt, als überzeugend gelten. St. räumt freilich ein, daß der Volksglaube der Zeit Jesu einen leidenden Messias abgelehnt habe; doch habe es die Vorstellung im älteren Judentum gegeben, und sie habe sich auch immer neben anderen gehalten.²² Zum Beweise stützt er sich

a) auf die Parallelität zwischen dem ersten Erlöser, Mose, und dem zweiten, dem Messias; da Mose als durch Leiden verherr-

17) S. 5, 169. 18) G. Kittel nimmt eine solche Anlehnung an (s. u. S. 34). Vgl. Seidelin (u. S. 34 f.). 19) Kautzsch, Pseudepigraphen des Alten Testaments, S. 370, Anm. i. 20) ebd. S. 344, Anm. a. 21) Soter, S. 77 ff. — Erlösererw. der östl. Rel., S. 407 Rückverweis hierauf. 22) Soter, S. 80 f. — Erlösererw., S. 407.

lichter Prophet angesehen worden sei²³, lege sich der Schluß nahe, daß man dies Motiv auch auf den Messias übertragen habe. Das aber ist nicht nur, wie St. selbst zugibt²⁴, „nur ein indirekter Beweis“, sondern eine bloße Vermutung:

- b) auf neutestamentliche Stellen, die ja aber für die vorchristliche Zeit nichts beweisen können;
- c) für die tannaitische Zeit auf Justins Dialog mit Trypho, von dem natürlich dasselbe gilt;
- d) auf Beziehungen zwischen Messias und Gottesknecht im Henoch und 4. Esra. Ueber die letzteren aber urteilt G. Kittel²⁵ folgendermaßen: Er gibt Beziehungen zwischen den Ebed-Jahwe-Liedern und Henoch, Baruch, 4. Esra zu, fragt aber, ob mit der Bezeichnung „Knecht“ auch die Leidenszüge auf den Menschensohn übertragen worden seien. Nach allem, was wir sonst von jüdischen Messiaserwartungen wissen, hält er dies für sehr unwahrscheinlich. Als Beleg führt er besonders Targ. Jes. 52, 13–53, 12 an, wo eine gewaltsame Umänderung des deuterojesajanischen Textes vorliegt, eben mit dem Ziel, dem Bilde des Messias alle Leidenszüge fernzuhalten.

Vor allem aber ist hier P. Seidelins Untersuchung „Der Ebed-Jahwe und die Messiasgestalt im Jesajatargum“²⁶ heranzuziehen. Nach eingehender Vergleichung des massoretischen Textes der Ebed-Jahwe-Lieder mit dem Targum sowie einem kurzen Ueberblick über sonstige jüdische Exegesen der Lieder kommt S. zu folgendem Ergebnis: „Mein Knecht“, מִלְכִּי, ist eine Bezeichnung, die seit alters auch für den Messias (wie andererseits für Israel oder für Propheten)²⁷ verwendet wurde, ohne daß sich dadurch an den Zügen des üblichen Messiasbildes etwas änderte.²⁸ So kam es zur messianischen Deutung von Jes. 52, 13 und vielleicht auch 52, 14–53, 1, während die folgenden Verse ursprünglich vom leidenden Gerechten verstanden wurden²⁹; das atomisierende Verfahren jüdischer Exegese³⁰ ermöglichte ein solches Auseinanderreißen des Zusammenhanges ohne weiteres. Erst die Polemik gegen die christliche Exegese zwang die Synagoge dazu, die in 52, 13–53, 1 einmal begonnene messianische Auslegung auch bei den folgenden Versen durchzuführen³¹; dies Stadium haben wir im Targum vor uns, wo

23) Hierfür verweist Staerk auf Billerbeck II. 274 ff., wo sich aber nur sehr wenige jüdische Stellen finden, und auf neutestamentl. Stellen, in denen die Vorstellung nachklingt. 24) Soter S. 81. 25) Dt. Theol. 6. 1936 S. 166 ff. Wiedergabe nach Seidelin, a. a. O. S. 231, da nur Kittels Ausführungen nicht zugänglich waren. Entsprechend aber auch Kittel, „Menschensohn“ RGG³, Bd III Sp. 2120. 26) FNW 1936, S. 104 ff. 27) so Targ. Jes. 49, 1–6 bzw. 50, 4–11, vgl. Seidelin S. 200 bis 206. 28) a. a. O. S. 230–31. 29) a. a. O. S. 218, 229. 30) Seidelin

a. a. O., S. 195. 31) S. 229.

nun aber charakteristischerweise alle Leidszüge mit Gewalt zum Verschwinden gebracht worden sind.³² Erst in der jüngeren rabbinischen Exegese wird das Stück bisweilen von einem leidenden Messias verstanden³³. Seidelin verweist auf Dalman und Billerbeck, nach deren Untersuchungen es frühestens im 3. nachchristlichen Jahrhundert ein jüdisches Dogma vom leidenden Messias gegeben hat, das zudem immer eine nebensächliche Rolle spielte.³⁴

Betreffs der Uebertragung von Titeln des Gottesknechtes auf den Menschensohn der Apokalypsen fragt Seidelin abschließend³⁵, ob sie nicht ebenfalls darauf zurückzuführen sei, daß מַלְאָכִי eben eine alte Messiasbezeichnung war. Man wird dies nach seinen Ausführungen als sehr wahrscheinlich ansehen müssen; jedenfalls aber zeigen sie unwiderleglich, daß man keineswegs auf eine gleichzeitige Uebertragung der Leidszüge ins Bild des Menschensohnes schließen darf.

Befragt man endlich noch die Werke von Bousset und Volz, die die jüdische Religion bzw. Eschatologie im Zusammenhang darstellen, so ergibt sich: Bousset³⁶ lehnt den Gedanken eines leidenden Messias für das Judentum der Zeit Jesu ab. Nach Volz³⁷ war im neutestamentlichen Zeitalter nicht oder kaum die Rede davon; vom Tode des Messias hat man, wie 4. Esra 29 zeigt, wohl sprechen können, aber er hat weder Heilswert als Gottesknecht-Tod, wie Jeremias annehmen möchte, noch folgt er aus der Feindschaft der Menschen gegen den Fremden, wie der Menschensohn-Tod nach L. Wo der Heilbringer als Menschensohn erwartet wurde, liegt die Leidsvorstellung so fern, daß weder Bousset noch Volz ihre Möglichkeit überhaupt erörtern. Der Menschensohn ist für das Judentum der Zeit Jesu der kommende Weltrichter an Gottes Statt, also ein himmlisches Wesen und durchaus nicht zugleich ein irdisch leidender Mensch.

Nach L. gibt es nun aber Kreise im damaligen Judentum, die in besonderer Weise die Menschensohn-Erwartung pflegten³⁸: Die Kreise der galiläischen Ananim³⁹, aus denen Jesus selbst und seine nächsten Anhänger herastammten. Es sind dies die „Stillen im Lande“, deren Anschauungen auf die Ananim des Psalters zurückwei-

32) S. 206—217. Vgl. hierzu auch H. W. Wolff a. a. O. S. 48: „Wo der Messias in dem Knecht gefunden wird, liegt man die wesentlichen Aussagen über ihn ab.“ 33) a. a. O. S. 220f. 34) Seidelin S. 236, vgl. Dalman, Der leidende und der verbundene Messias: Strack-Billerbeck I. S. 481. 35) S. 237. 36) a. a. O. S. 291:

„In neutestamentlicher Zeit muß der Gedanke eines leidenden und sterbenden Messias, wenn er überhaupt früher vorhanden war, gänzlich verschollen gewesen sein.“ 37) a. a. O. S. 228. 38) Einleitung S. 6. 39) Kommentar, S. 136 u. G. u. J., S. 84 u. 94.

sen⁴⁰ und die nach L.'s Ansicht eine besondere galiläische Richtung darstellen, die in manchen Zügen vom übrigen Judentum deutlich geschieden ist. L. scheint nach dem, was er Einleitung S. 6 darüber sagt, zunächst angenommen zu haben, daß die gesamte „Menschensohn“-Ueberlieferung bei Mk. von den Anawim herrühre; später jedoch stellt es sich ihm nicht mehr so dar⁴¹; vielmehr sind für Herkunft von ihnen besondere Züge charakteristisch, die hier kurz zusammengestellt werden sollen.

Charakteristisch ist einerseits strenge Bindung an das Judentum, jedoch nicht so sehr an Volk und Land wie vielmehr an Gesetz und Propheten.⁴² Strenge Gesetzesbefolgung gilt den Anawim als selbstverständlich, wie das Gespräch mit dem Reichen zeigt⁴³, weingleich sie zur Erlangung des ewigen Lebens nicht ausreicht. Jesus selbst hat unmittelbaren Verkehr mit Heiden nicht gepflegt.⁴⁴ Dieser getreu jüdischen Haltung der Anawim soll es wohl entsprechen, daß sie das Bild des Menschensohnes mit prophetischen Zügen ausstatten, wie L. besonders im Kommentar verschiedentlich betont: In der Versuchungsgeschichte wird Jesus wie Ezechiel vom Geist entrückt und weilt, wie Mose und Elia, 40 Tage in der Wüste.⁴⁵ Die Verklärungsgeschichte entstammt einer Richtung des jüdischen Glaubens, für die „die Erinnerung an die großen Propheten des Anfanges und die Hoffnung auf den göttlichen Herrn des Endes... allein“ bestimmend sind, also vermutlich der der Anawim.⁴⁶ Hierhin gehört auch Jesu Gespräch mit dem Reichen⁴⁷; Jesus lehnt V. 18 das Prädikat „gut“ ab, betont damit seine grenzenlose Unterordnung unter Gott⁴⁸ und lehnt sich in seiner Antwort der Form wie auch dem Inhalt nach an alttestamentliche Vorbilder an.⁴⁹ Beim Einzug in Jerusalem begegnet ein Zug volkstümlicher Prophetenlegende, die wunderbare Auffindung des Esels, und so lehrt sie „die Einheit von Prophetentum und Menschensohntum in der Gestalt Jesu“.⁵⁰ In Gethsemane endlich erscheint Jesus „festgegründet in alttestamentlicher Tradition wie ein Prophet“.⁵¹

Allerdings weist L. nur solche Stücke den Anawim zu, die zwar eine prophetische Färbung des Menschensohnbildes zeigen, zugleich aber doch Jesu Gestalt durchaus über andere Propheten erheben; wo Jesus dagegen grundsätzlich in einer Linie mit anderen Propheten steht, wie es L. zu 2, 1—12 bemerkt⁵², da sieht er wiederum

40) G. u. S., S. 65 u. 73. 41) ebd., S. 89. 42) G. u. J., S. 75. 43) S. 218. 44) S. 148. 45) S. 28 (u. Anm. 2). 46) S. 180. 47) S. 28, Anm. 2. 48) Vgl. S. 320, 4. 49) S. 209. — Biblische Wendungen und Bindung an das A.T. sind überhaupt charakteristisch für Menschensohn-Stücke, auch wo sie nicht von den Anawim herkommen, vgl. S. 39 zu 1, 21—28. 50) S. 233. 51) S. 320, 4; s. Verweis S. 320 unter 4: Auch die Geschichte von Jairus gehört hierhin. 52) G. u. J., S. 92: Jesus, der prophetische Mann = Messias.

nicht die Menschensohn-Anschauung und also auch nicht die Christologie der Anawim am Werk, sondern den Messias-Glauben.⁵³

Ein besonders deutliches Zeichen dafür, daß ein Stück von den Anawim her stammt, ist aber nach L. die Vereinigung von apokalyptischem Menschensohntum und jüdischem Lehrertum in der Gestalt Jesu.⁵⁴ Es ist eine besondere Art jener „Doppelgesichtigkeit“⁵⁵, die für L.'s Menschensohn charakteristisch ist. Sie begegnet nach ihm in folgenden Stücken des Mk.⁵⁶: in den Wundergeschichten vom Besessenen von Gadara, von der Speisung und von der Phönizierin sowie in der Verklärungsgeschichte.

Mk. selbst, der der Anschauung der Anawim überhaupt in manchem noch nahe steht, wie sich einerseits in seiner Geheimnistheorie⁵⁷, andererseits an seiner Schätzung Galiläas⁵⁸ zeigt, bringt nach L. höchst selten Polemik gegen die Pharisäer⁵⁹, was offenbar auch die Bindung ans Judentum erweisen soll.

Andererseits aber unterscheiden sich die Anawim vom offiziellen Judentum deutlich. In eschatologischen Zusammenhängen findet sich bei ihnen der ungewöhnliche Gottesname „die große Kraft“, was auf eine abweichende Eschatologie schließen läßt.⁶⁰ Ferner haben sie nicht nur eine eigene Fassung des Dekaloges⁶¹ und des Schema⁶², sondern setzen vor allem neben das Gesetz die Armut als heilsnotwendig. Jesu eigenes Leben scheint nach L. ein solches „in freiwilliger Armut gewesen zu sein; es liegt schon in der Tatsache des unaufhörlichen Wanderns, ... reiche Frauen unterstützen ihn“⁶³, und seine Jünger sind ihm darin nachgefolgt.⁶⁴ Das Aehrenraufen am Sabbat geschieht auf Grund des Armenrechtes.⁶⁵ Vor allem aber ist hier das Gespräch mit dem Reichen zu nennen: Jesus fordert nach L.'s Exegese Armut als Voraussetzung des religiösen Heiles, über die Thora hinaus, und ist so geradezu als Stifter einer Armenbewegung gesehen, der in seine Nachfolge auf diesem neuen Wege ruft.⁶⁶ Ferner ist ein weiterer Grund für die Herleitung der Einzugs-geschichte aus den Kreisen der Anawim, das Sach. 9, 9 den eschatologischen Erfüller als König der Armen kennzeichnet⁶⁷; und in der Erzählung von der Salbung zu Bethanien stammt V. 8 von jesugläubigen Anawim, die in V. 7 einen Widerspruch zu ihrer Haltung den Armen gegenüber sahen und darum dem Verhalten der Frau eine andere Erklärung gaben.⁶⁸

53) s. u., S. 43 f. 54) G. u. J., S. 71, 72, 88. 55) Komm., S. 218. 56) Komm., S. 99, 129, 148 u. 179, 3. 57) s. o., S. 23 f. 58) s. u., S. 49. 59) nach L. nur 7, 1—23 (S. 137) und 8, 10—13 (S. 160). 60) G. u. J., S. 69 f.; Komm., S. 328. 61) Komm., S. 210. 62) Komm., S. 261. 63) Vgl. Komm., S. 264 zu 12, 40. 64) S. 211. 65) Komm., S. 64. 66) Komm., S. 218; G. u. J., S. 65. 67) S. 233. 68) Komm., S. 296.

Eine weitere Mehrleistung neben der Thora besteht im Nasiräat, den die von den Anawim bestimmte galiläische Urchristenheit nach L. übte, und zwar in besonderer, vom übrigen Judentum abweichender Form.⁶⁹ Aber darauf ist hier nicht näher einzugehen, denn dies hat auf das Menschensohnbild bei L. keinen erkennbaren Einfluß.

Vielleicht gehörte zu den Kennzeichen der Anawim auch die Ablehnung des Tempels und des Kultes. Dafür spricht nach L. die Ablehnung der Opfer in dem Gespräch über das größte Gebot⁷⁰, das sich auch durch Jesu Festhalten am Gesetz sowie durch den abweichenden Text des Schema als galiläischen Ursprungs erweist; weiter das Zerreißen des Tempelvorhangs, 15, 38, das auf die Tempelzerstörung hinweist.⁷¹ Im Ebionitenevangelium, das L. mit den Anawim in Verbindung bringt, steht⁷²: „Ich bin gekommen, die Opfer zu zerstören“. Vielleicht stammt auch die Geschichte von der Reinigung des Tempels aus der Polemik der Anawim, denen der Tempel ein Bethaus und keine Opferstätte war.⁷³

Am wichtigsten für L. ist aber, daß den Anawim nach seiner Meinung Galiläa als das erkorene Land des eschatologischen Heiles gilt. Auch in diesem Punkte stehen sie im Gegensatz zum offiziellen Judentum, dem Jerusalem und der Zion heilig ist.⁷⁴ Hier gilt es jedoch zu unterscheiden zwischen dieser Anschauung der Anawim und der Galiläa-Theorie des Mk.⁷⁵; wir wollen hier nur die Anschauung der jesugläubigen Anawim selbst kennen lernen. Auf diese weist L. im Kommentar nur bei der Erklärungsgeschichte ausdrücklich hin: „Für den Juden ist Zion der einzige hohe und heilige Berg, auf dem Gott erscheint; hier weiß der urchristliche Glaube von einer Theophanie auf einem Berge im „Heidenland“ zu reden... die Heiligkeit von Zion ist damit erschüttert, und ein anderes Land und ein anderer Berg empfangen eine neue Weihe“⁷⁶; „die Wolkenerscheinung begründet und offenbart in alttestamentlicher Ueberlieferung die Heiligkeit des Berges Zion und seines Tempels, sie heiligt hier diesen „hohen Berg“ und damit das Land, das „Galiläa der Heiden“.... Auch diese geheime Polemik gegen das offizielle Judentum Jerusalems stimmt zu der Herkunft aus der Bewegung der Anawim“.⁷⁷ Dazu kommen die beiden weiteren vormarkinischen Stellen 14, 28 und 16, 7⁷⁷, die Galiläa als Land der Parusie bezeichnen.

Dies sind die besonderen Züge, die nach L. die galiläischen Anawim kennzeichnen. Er weist hin auf die Aufgabe einer Zusammenstellung derjenigen Sprüche und Erzählungen, die von der An-

69) G. u. J., S. 64. 70) S. 261. 71) S. 347. 72) S. 237 und Anm. 2. Vgl. hierzu E. Lohmeyer, Die Reinigung des Tempels, Theol. Bl. 20 (1941), 257–264. 73) S. 180, 4. 74) s. u. S. 49. 75) S. 174. 76) S. 180. 77) G. u. J., S. 26.

schauung der Anawim geprägt sind und deutet eine solche selbst an.⁷⁸ Daraus ergibt sich ihm aber, daß bei weitem nicht alle Stücke, die vom Menschensohn handeln, darum auch aus solchen galiläischen Kreisen stammen. „Der Gedanke vom Menschensohn hat weitere Bezüge, als sie hier erkennbar sind, insonderheit scheint er hier nirgends mit dem Bilde des deuterocesajanischen Gottesknechtes verbunden zu sein.“⁷⁹ Ähnlich gilt von der Verwendung des Namens „Menschensohn“ im Lohmeyerschen Sinne, nämlich für das Doppelwesen als Vollender und Mensch, daß die Anawim sie nicht gekannt haben; noch die Nazoräer, eine von den Anschauungen der Anawim geprägte christliche Sekte des 1. Jhs., kennen die Bezeichnung fast nur im alten apokalyptischen Sinn.⁸⁰

Somit liegt nach L. der Ursprung seiner „Menschensohn“-Anschauung bei Jesus selbst, indem er Gedanken des Kreises, aus dem er hervorging, übernahm, auf sich anwandte und mit anderen Gedanken verband. Die eine große Strömung im Urchristentum hat angeknüpft an die Anschauung der Anawim und an Jesu Selbstbezeichnung, ohne die letztere aber zu erschöpfen (s. oben zum Gottesknechtgedanken und zum Menschensohnnamen).⁸¹ Es ist dies die galiläische Urgemeinde, deren Ursprung hinaufreicht bis in Jesu Lebzeiten, deren Kern Jesu Brüder und Verwandte sowie seine näheren und fernerer galiläischen Anhänger bilden und deren Ausläufer die judenchristlichen Sekten der Nazoräer und Ebioniten sind.

Zu dieser Schätzung der Anawim durch L. muß man jedoch sagen, daß die geschichtlichen Nachrichten, die wir von ihnen besitzen, viel zu gering sind, um solche Konstruktionen darauf aufzubauen. Den Texten selbst läßt sich über eine besondere Anawim-Theologie nur dann etwas entnehmen, wenn man bereits eine fertige Vorstellung von dieser Theologie mitbringt und sie von da aus in den Texten wiederfindet. Woher wir aber über diese Theologie etwas erfahren sollen, wird bei L. nicht recht klar. Daß die Henoch-Apokalypse sowie andere apokalyptische Literatur aus den Kreisen der Anawim herkommen, ist bloße Vermutung. Die weiteren Belege, die L. gibt, sind durchweg anfechtbar. Es handelt sich um „kaum erkennbare Spuren späterer Zeiten“⁸², um Nachrichten über Jakobus, die stark legendär anmuten, und solche über die späteren Nazoräer und Ebioniten; von denen nicht feststeht, daß sie wirklich an eine besondere Richtung der judenchristlichen Urgemeinde, die Anschauungen jesusgläubiger Anawim in Galiläa, anknüpfen.

78) G. u. J., S. 88 f. 79) G. u. J., S. 89; dies stimmt wieder nicht recht zu dem in der Einl. z. Komm., S. 6 Vermerkten. 80) G. u. J., S. 75. 81) G. u. J., S. 95
82) G. u. J., S. 83 f.

Wieviel wir in Wirklichkeit über die Anawim wissen, geht z. B. aus Lietzmanns⁸³ kurzen Sätzen darüber hervor. Er hält diese „Stillen im Lande“ nicht für eigentliche, festgeschlossene „Kreise“, sucht sie auch nicht nur in Galiläa, sondern es sind nach ihm die einfachen Leute, die die sittlichen Forderungen der Propheten zu befolgen streben und auf die Erlösung Israels warten. Eine eigene Theologie, wie es die „Menschensohn“-Dogmatik L's ist, kommt ihnen nicht zu. Die Nazoräer und Ebioniten hält Lietzmann für die Reste des Judenchristentums, die, von der Großkirche abgeschnitten, auf sektiererische Bahnen gerieten⁸⁴, aber mit den „Stillen im Lande“ gar nichts zu tun haben.

Es bleibt uns noch zu prüfen, was zur Herleitung der „Menschensohn“-Vorstellung von Jesus selbst zu sagen ist. L's Beweis dafür ist die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn in den Evangelien. Haben wir das Recht, diese als historisch anzusehen? Daß es sich um einen sehr alten, später zurücktretenden Titel Jesu handelt, ist nicht zu bezweifeln. Im Neuen Testament kennt ihn hauptsächlich die synoptische Tradition, außerdem nur das Joh.-Evangelium, die Apokalypse an zwei Stellen und Acta 7, 55. Hebr. 2, 6 wird *υἱὸς ἀνθρώπου* aus Ps. 8 auf Jesus gedeutet. Im übrigen kennt die Brief- und Epistelliteratur des Neuen Testaments den Titel „Menschensohn“ nicht.

Daraus muß man schließen, daß dieser apokalyptische Titel Jesu in den hellenistisch-christlichen Gemeinden nicht geläufig gewesen ist, sondern der judenchristlichen Urgemeinde Palästinas angehört. Ferner muß man natürlich fragen, ob die Gemeinde damit an eine Selbstbezeichnung Jesu anknüpfte; aber notwendig ist das nicht. Es kann sich ebensogut wie bei den anderen Titeln Jesu (L. erklärt dies vom Messias-titel ausdrücklich)⁸⁵ um ein Prädikat handeln, das erst die Gemeinde auf ihn anwandte, und die überlieferten Worte Jesu, die von ihm als dem Menschensohn reden, können von der Urgemeinde gebildet oder auf Jesus umgedeutet⁸⁶ sein.

Für diese Annahme sprechen Beobachtungen am synoptischen Spruchgut. Mk. 8, 38⁸⁷ unterscheidet Jesus zwischen sich und dem Menschensohn: Wer sich hier Jesu und seiner Worte schämt, dessen wird sich der Menschensohn schämen am Tage der Parusie. Ebenso steht es in der Lukasparallele 12, 8. Bt Mt. (10, 33) dagegen spricht Jesus nur von „ich“, d. h. er identifiziert sich mit dem Menschensohn. So lehrt die synoptische Vergleichung, wie der Glaube der Urgemeinde an Jesus als dem Menschensohn ein ursprüngliches

83) Geschichte der alten Kirche, Bd. I, S. 26 f. 84) a. a. O., S. 192 f., 197*
85) Einl., S. 4. 86) nämlich, wenn es ursprüngliche Jesusworte waren, bzw. wenn sie aus der jüdischen Tradition stammen. 87) Vgl. Bultmann, Gesch. d. s. Tr., S. 117.

Jesuswort umgeformt hat; aus einem prophetischen Hinweis auf den Menschensohn wird eine Selbstbezeichnung.

Entsprechend Mk. 8, 38 wird man nun andere Worte, die von der Parusie des Menschensohnes handeln, beurteilen: Soweit sie wirklich auf Jesus zurückgehen und nicht vielleicht aus einer jüdischen Apokalypse bzw. aus apokalyptischer Tradition entnommen sind, spricht Jesus in ihnen nicht von sich; er betrachtet sich nicht als den Menschensohn, und erst die Urgemeinde hat seine Worte so verstanden. Andererseits gibt es auch Stellen, an denen nicht, wie in Mt. 10, 33 „ich“ an die Stelle von „Menschensohn“ getreten ist, sondern umgekehrt das einfache „ich“ durch „des Menschen Sohn“ verdrängt wurde. Am schlagendsten zeigt das etwa Mt. 16, 13: „τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου“; wie die Frage dasteht, ist sie sinnlos; der Menschensohn ist eben der Menschensohn. Sinn hat die Frage dagegen in der Fassung des Mk. 8, 27: „τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι“; der wieder Lk. entspricht. Die Matthäus-Fassung zeigt deutlich, wie selbstverständlich die Identität von Jesus und dem Menschensohn der Gemeinde war.

Schon diese wenigen Beispiele genügen, um die Vermutung sehr nahe zu legen: Jesus hat sich selbst nicht als Menschensohn betrachtet, sondern diese Selbstbezeichnung ist erst durch die Urgemeinde in die Logien hineingebracht worden auf Grund ihres Glaubens an Jesus als den Menschensohn.

Diese Ueberlegung weist aber zugleich darauf hin, wo nun in Wahrheit der Ursprung des Gedankens zu suchen ist, daß der göttliche Menschensohn als Mensch auf Erden leide und sterbe: Er liegt im Glauben der Gemeinde an Jesus, in der Anwendung des überkommenen apokalyptischen Hoheitstitels „Menschensohn“ auf ihn, der doch als Mensch gelitten hatte und gestorben war, einerseits also in der Geschichte Jesu, andererseits in der Deutung Jesu durch seine Anhänger, die freilich nicht die allerfrüheste ist. Zunächst hat man ja das Erdenleben Jesu noch nicht als messianisches verstanden, sondern ihn als Menschensohn erst erwartet und geglaubt, daß er durch die Auferstehung zum Menschensohn erhöht worden sei, von einem Leiden des Menschensohnes also noch nichts gewußt. Aber mit der Zurücktragung der Messianität ins Erdenleben Jesu, die ja schon erfolgte, ehe die synoptischen Evangelien entstanden, ergab sich der Gedanke, sodaß nun die Leidensweissagungen entstehen konnten in der Form: „Des Menschen Sohn wird überantwortet werden in der Sünder Hände“.

Auf ähnliche Weise wird auch die Verbindung des leidenden Gottesknechtes mit dem Menschensohn entstanden sein: Die Gemeinde, die in Jesus den Menschensohn sah, mußte danach trach-

ten, den Glauben an einen leidenden und sterbenden Menschensohn aus der Schrift zu rechtfertigen, sich selbst und der Synagoge gegenüber. Hierfür mußten ihr (außer den Leidenspsalmen) auch Jes. 50 und 53 willkommen sein, wo vom schuldlosen und stellvertretenden Leiden und Sterben des Knechtes Gottes und seiner endlichen Erhöhung durch Gott so deutlich die Rede war. Umso leichter mußte ihr die Beweisführung werden, als der Titel עבדִי, wie wir oben⁸⁸ sahen, wohl schon seit alters auch im messianischen Sinne verwendet wurde, ja überdies in spätjüdischer Zeit wohl schon einen spezifisch messianischen Klang hatte; zeigt doch das Jesajatargum die Neigung, diesen Titel zu umgehen, wo er im hebräischen Urtext nicht den Messias bezeichnet.⁸⁹ Sollte weiter Seidelin das Richtige treffen mit der Vermutung, daß Jes. 52, 13—53, 1 schon in der Synagoge messianisch gedeutet wurden⁹⁰, so handelte es sich für die christliche Gemeinde nur noch darum, einen bereits betretenen Weg zu Ende zu gehen, nämlich nun auch die Leidenszüge des Gottesknechtes auf den Menschensohn zu übertragen, die die Synagoge an einer messianischen Deutung von Jes. 50, 4 ff., 53, 2 ff. gehindert hatten.

Daß die Gemeinde in Jes. 53 eine Weissagung auf Jesus erblickte, zeigen Zitate und Anspielungen im N. T. Acta 8, 30 ff. ist Jes. 53, 7 f. Ausgangspunkt der Verkündigung von Jesus; 1. Petr. 2, 22 ff. nimmt Jes. 53 teilweise wörtlich auf, um an das Leiden Jesu zu erinnern. Vielleicht liegt Joh. 1, 29 und 36 (Jesus das Lamm Gottes) eine Anspielung auf Jes. 53, 7 vor⁹¹; jedenfalls scheint die Schilderung der Passion in den Evangelien in einigen Zügen durch Jes. 53 beeinflusst zu sein.⁹² Matth. 8, 17 freilich erscheint nicht die Passion, sondern die Heilungstätigkeit Jesu als Erfüllung von Jes. 53, 7 — immerhin auch ein Beweis, daß Jesus für die Gemeinde der Gottesknecht war.

Diese Belege sind nun freilich nicht sehr zahlreich, und die wichtigsten (Acta 8; 1. Petr. 2) obendrein verhältnismäßig spät. Der Titel „Menschensohn“ kommt übrigens an keiner der Stellen vor, sodaß man eher von einer Art Personalunion von Gottesknecht und Menschensohn im Bilde Jesu sprechen möchte als von einer

88) s. oben, S. 34. 89) Vgl. Seidelin a. a. O., S. 228. 90) s. oben, S. 34 f.

91) so Feigel a. a. O., S. 7, 31—33; vgl. Bultmann, Johannesevangelium, S. 66, Anm. 7.

92) Verspottung Mk. 14, 65, Parr., vielleicht auch Mk. 15, 19, Mt. 27, 30; vgl. Jes. 50, 6. — „Unter die Uebeltäter gerechnet“ Mk. 15, 27 f. Parr. (Lk. 22, 37 a): vgl. Jes. 53, 12.

— Ob das Schweigen vor dem Richter Mk. 14, 41, Mt. 26, 63 und Mk. 15, 5, Mt. 27, 12—14 mit Jes. 53, 7 oder gar Lk. 23, 34 mit dem fürbittenden Eintreten des Gottesknechtes für die Frevler Jes. 53, 12 etwas zu tun hat (so Feigel, S. 41), erscheint doch sehr fraglich.

eigentlichen Verschmelzung der beiden Vorstellungen.⁹³ Die Spärlichkeit der Belege aber scheint doch mit Sicherheit zu beweisen, daß die Verbindung von leidendem Gottesknecht und Menschensohn nicht von Jesus selbst vollzogen sein kann⁹⁴, sondern erst in der Gemeinde entstand. —

So war es also in der christlichen Gemeinde zum Glauben an den leidenden Menschensohn gekommen. Man kann nun aber nicht sagen — auch nicht, als die Entwicklung diesen Stand erreicht hatte —, daß nun der Name „Menschensohn“ in besonderer Weise Ausdruck des Zugleich von Göttlichkeit und Menschlichkeit, Hoheit und Leiden geworden wäre. Auf die „zwei Naturen“ Jesu wird durchaus nicht in dem Maße reflektiert, wie man es nach L.'s Deutung des Markusevangeliums und des Titels „Menschensohn“ annehmen müßte. An weitaus den meisten Stellen, die L.'s Ansicht belegen sollen, mußten wir seine Deutung des Textes ablehnen. Wo sich aber deutlich die Anschauung von der gleichzeitigen Göttlichkeit und Menschlichkeit äußert, da kann sie nach den eben angestellten Untersuchungen nicht auf die Menschensohnavorstellung zurückgehen.

Die Messias-Christologie nach Lohmeyer.

Wir müssen nun die zweite große Strömung ins Auge fassen, die L. im Urchristentum annimmt, und uns das Verhältnis vergegenwärtigen, in dem beide zueinander stehen.

In seiner Einleitung führt L. aus¹, daß an dem Gesalbten (Messias) in erster Linie das Werk wichtig ist, zu dem er gesalbt wurde, nicht seine Gestalt (während beim Menschensohn aus dem Wunder seiner Gestalt das Gesetz seines Weges folgt). Er ist auch nicht etwa göttlichen Wesens, sondern ein Mensch, wohl graduell, aber nicht prinzipiell von anderen Gottesboten unterschieden; und so bricht mit ihm nichts völlig Fremdartiges herein, sondern er tritt in seinem Volk auf als Bestätigung dessen, was man von Gott und seinen Boten schon immer geglaubt hatte.² An dieses Volk und

93) Eine solche liegt höchstens vor in den synoptischen Leidensverkündigungen Mk. 9, 31 Parr., 10, 33 Parr., sowie 14, 21 Parr., 41 Parr., Mt. 26, 2, Lk. 24, 7, dann nämlich, wenn es zutrifft, daß das Verbum παραδιδόναι, das an diesen Stellen für Jesu Hingabe in die Hände der Menschen bzw. in den Tod gebraucht wird, aus Jes. 53, 12 LXX stammt. (So Feigel, S. 10, vgl. S. 6 zu Röm. 4, 25. Der eigentümlich absolute Gebrauch des Verbums, der sich an einigen neutestamentlichen Stellen ebenso wie Jes. 53, 12 LXX findet, beweist nach Feigel, daß hier ein Zusammenhang besteht). Dann wäre hier der Menschensohn an die Stelle des Gottesknechtes getreten. 94) so L., s. oben, S. 31.

1) Komm., S. 3. 2) Komm., S. 52 zu 2, 1—12.

seine Geschichte ist er gebunden³, und zwar anders als der Menschensohn in der Anschauung der Anawim; bei diesem gilt die Bindung den Gottesgaben, die das Volk hat, in erster Linie dem Gesetz⁴, beim Messias dem Volk in seiner nationalen Existenz.⁵

Nur in wenigen Stücken des Mk.-Evangeliums findet L. diese Anschauung ausgeprägt, so in den Erzählungen vom Gelähmten und von der Verwerfung in Nazareth, wie oben schon gezeigt wurde.⁶ Dazu kommt das Bildwort 2, 17 a: „Nicht bedürfen die Starken des Arztes, sondern die Kranken“; denn an einem Arzte ist nur sein Werk wichtig, nicht seine Gestalt.⁶ L. trennt hier also scharf die Bild- und die Sachhälfte des Wortes V. 17, findet in der einen die Messias-, in der anderen⁷ die Menschensohnanschauung ausgesprochen. Dem Sinn des Verses entspricht diese Deutung nicht; er will doch mit beiden Hälften dasselbe aussagen, und zwar, daß Jesus für die Sünder da ist. Will man fragen, ob es sich um die Gestalt oder das Werk Jesu handele, so ist hier jedenfalls mehr an Jesu Tun gedacht als an sein geheimnisvolles Wesen; aber die Alternative ist dem Text gegenüber überhaupt unangebracht.

Außerdem begegnen nur noch einige Stücke, in denen sich die Messiasanschauung stärker mit Menschensohnnügen mischt. Dazu gehört die Erzählung von der Haimorrhöissa⁸ und erst recht die vom Taubstummen, in der die Messiasanschauung die vorherrschende ist.⁹ Aber auch das Stück 2, 5 b—10 in der Geschichte vom Gelähmten entstammt nach „Galiläa und Jerusalem“, S. 88, Anm. 1 der Menschensohnanschauung; es bringt die Feindschaft gegen Jesus, die der eigentlichen Heilungsgeschichte, die vom Messiasglauben bestimmt ist, fehlt.¹⁰

Im übrigen begegnet bei Mk. nur Ablehnung des Messiasgedankens. Ueber das Petrusbekenntnis 8, 27 ff., das Sauerteigwort 8, 15 und die Bitte der Zebedaiden 10, 35 ff. ist oben (S. 18 f.) schon gehandelt worden; es zeigte sich, daß der Gegensatz von Menschensohn und Messias hier von L. erst hineingelesen wird. Das gleiche gilt noch von anderen Stücken, so von der Ablehnung der Zeichenforderung¹¹, durch die Jesus nach L. erweist, daß er nicht der „Messias“ des Volkes sein kann, während er sich gleichzeitig durch sein göttliches Wissen¹² als Menschensohn zeigt. Erst recht ist die Künstlichkeit der Exegese L.'s deutlich bei 13, 21 f., einem Wort der apokalyptischen Rede. L. trennt die beiden Verse voneinander und findet in V. 21: „καὶ τότε ἔαν τις ὑμῖν εἴπῃ ἴδε ὧδε ὁ χριστός, ἴδε ἐκεῖ, μὴ πιστεύετε“ die Ablehnung volksbegrenzter Messiaserwar-

3) Komm., S. 3. 4) G. u. J., S. 75. 5) s. oben, S. 10 f. 6) Komm., S. 57 f.
7) s. oben, S. 13. 8) s. oben, S. 11., Komm. Einl., S. 4. 9) s. oben, S. 16.
10) Komm., S. 53. 11) Komm., S. 156. 12) s. oben, S. 13.

tung zugunsten unbegrenzter Menschensohnerwartung, in V. 22 dagegen die Weissagung künftigen Geschehens¹³, wobei die „Lügen-Gesalbten“ und „Lügen-Propheten“ wegen ihrer Vielzahl nicht dasselbe meinen können wie der eine Gesalbte in V. 21. — In Wirklichkeit gehören beide Verse natürlich zusammen; der „eine“ Gesalbte in V. 21 ist eben jeweils einer von den „vielen“ in V. 22, und somit handelt es sich auch in V. 21 um die Warnung vor Lügen-Messiassen, nicht aber um Ablehnung der Messiaserwartung überhaupt.

Wie steht es mit dem Wort über Davids Sohn und Herrn 12, 35—37? Nach L.¹⁴ stellt sich Jesus hier auf den Boden der apokalyptischen Menschensohnerwartung und lehnt den Gedanken eines geschichtlichen Messias ab. Auch diese Deutung trifft wohl nicht das ursprüngliche Anliegen des Stückes. Mir scheint am wahrscheinlichsten, daß es hier ursprünglich nicht um die Frage: „Davidsohn oder Menschensohn?“ geht, sondern um die Verteidigung der Messianität Jesu gegenüber dem Vorwurf, er sei nicht Davidide. Diese wäre dann so geführt, daß mit Hilfe eines Schriftbeweises das Dogma entkräftet wurde, der Gesalbte müsse aus dem Hause Davids stammen. An Stelle der Davidsohnschaft wurde dann das Sitzen des Gesalbten zur Rechten Gottes behauptet, d. h. also seine himmlische Herkunft und also wohl wirklich sein Menschensohntum¹⁵ (ohne daß damit sein Messiasium bestritten wäre, das für die Gemeinde eben gar keinen Gegensatz zu seinem Menschensohntum bildet). So kommt schließlich der von L. gewollte Gegensatz zustande; aber er bildet nicht den Anlaß des Stückes, wie L. meint.

Endlich muß hier noch ein Wort gesagt werden zur Zurückweisung des Petrus nach der ersten Leidensverkündigung. Nach L.¹⁶ stellt sich hier Petrus auf den Boden der Messiaserwartung. Damit soll nicht gesagt sein, daß er einen rein politischen Messiasbegriff hätte; sondern für den Messias überhaupt ist der Gedanke „viel leiden und verworfen werden“ zu müssen, unmöglich.¹⁷ Er tritt ja nicht als der Fremde in eine gottlose Welt, die ihn befiehlt, wie es der Menschensohn-Konzeption entspricht, sondern als Gottes Gesandter in Gottes Volk. Diese Auffassung weist Jesus scharf von sich.

Es ist gewiß richtig, daß Jesus in diesen Worten eine Anschauung bekämpft, die Leiden für unvereinbar mit dem Messiasbegriff hält. Mit dem Gegensatz von Messias- und Menschensohnanschauung hat das aber nichts zu tun¹⁸, sondern stellt eine Polemik dar gegen

13) Komm., S. 278. 14) Komm., S. 263. 15) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 145.
16) Komm., S. 168. 17) Vgl. Komm., S. 170. 18) Ob ein solcher überhaupt bestand, dazu s. u. S. 52 f.

Petrus als Vertreter des Judentums¹⁹, das sich gerade einen leidenden Menschensohn nicht vorstellen konnte²⁰; darauf weist die Formulierung der Leidensweissagungen Mk. 8, 31 etc. deutlich hin.

Hiermit sind die Belege des Kommentars für die Messiasanschauung, soweit ich sehe, erschöpft, einige wesentliche Züge aber nennt L. noch in „Galiläa und Jerusalem“. Freilich stellt er auch hier mehr die Menschensohnströmung in den Mittelpunkt der Untersuchung und entwickelt die Messias-Anschauung im wesentlichen dadurch, daß er sie von jener abhebt. Ähnlich muß daher auch hier verfahren werden.

Für den Messias bildet das jüdische Volk die Mitte des eschatologischen Geschehens²¹; das Zentrum ist nicht Galiläa, sondern Jerusalem²², und zwar nicht nur wegen der überkommenen Heiligkeit²² der Stadt. Diese bleibt freilich bestehen²³, aber sie wird für die Christen verstärkt²⁴ durch neue Momente: Die Auferstehung und die Ausgießung des hl. Geistes. Auch die letzten Tage Jesu, sein Leiden und Sterben nennt L. gelegentlich als Grund.²⁵

Was die Erscheinungen des Auferstandenen betrifft, so weist L. die galiläischen Berichte (Mt. 28, Joh. 21) der Menschensohn-, der jerusalemischen (1. Kor. 15, 5—8; Lk. 24) der Messias-Anschauung zu. Sie unterscheiden sich also nicht nur dem Ort, sondern vor allem dem Sinngehalt nach. Innerhalb der Messias-Anschauung bedeuten sie nichts anderes als den Beweis für die Tatsächlichkeit der Auferstehung, durch die Jesu Messiasium erwiesen, ja er erst zum Messias gemacht wird.²⁶ Solchen Beweischarakter haben deutlich die Erzählungen von Lk. 24 sowie die Worte, die Paulus 1. Kor. 15, 5 ff. schreibt; dazu gehört auch der Hinweis auf die Schrift.²⁷ „Die Erscheinungen bezeugen also ein vergangenes Geschehen, aber sie künden nicht von kommenden Dingen und Aufgaben.“²⁸

Im „Menschensohn“-Glauben dagegen hat die Auferstehung keine selbständige Bedeutung; sie ist nur ein Uebergang.²⁹ Dementsprechend wollen die Christophanien nicht den Beweis für die Tatsächlichkeit der Auferstehung führen, sondern von Größerem Kunde³⁰ geben. Mt. 28, 16—20 enthält die Verkündigung der Erhöhung zum Herrn „im Himmel und auf Erden“, das Gebot zur Verkündigung der eschatologischen Botschaft von dem Kyrios Jesus und endlich eine Verheißung, die mit ihrem Hinweis auf das nahe Ende

19) Vgl. Bultmann, G. d. s. Tr., S. 277. 20) Vgl. oben, S. 35. 21) G. u. J., S. 49 f. 22) ebd., S. 48, S. 67, 92 u. 96. 23) ebd., S. 91, 94. 24) ebd., S. 48, 50, 75 f., 92, 94, 96. 25) ebd., S. 81, 97. 26) G. u. J., S. 92. 27) ebd., S. 21 ff. f. Pls., S. 23 ff. f. Lk. 28) ebd., S. 21. 29) s. oben, S. 29. 30) G. u. J., S. 16f.

des Aeons die Bedeutung der Erscheinung klar macht; Sie bildet das Band zwischen Auferstehung und Parusie. — Joh. 21 setzt die Tatsache der Auferstehung voraus und handelt von der Führung der Gemeinde in der kommenden Zeit.

L.'s Ausgangspunkt für diese Unterscheidung der galiläischen und jerusalemischen Christophanien bildet die schon besprochene Auslegung³¹ des ὄψεσθε Mk. 16, 7, das nicht einer Erscheinung des Auferstandenen gelten soll, sondern der Parusie. Demnach dürfte es eigentlich gar keine galiläischen Christophanien geben. Da aber Mt. und Joh. solche bieten, muß L. sich bemühen, wenigstens nachzuweisen, daß es in ihnen auf das „Sehen“ nicht ankomme, sondern auf Größeres, das letztlich auf die Parusie hinweise. Mit der Ablehnung jener Interpretation des ὄψεσθε³² wird diese ganze Sinnunterscheidung hinfällig. Aber auch abgesehen davon ist der Satz L.'s „Die (jerusalemischen) Erscheinungen bezeugen ein vergangenes Geschehen, aber sie künden nicht von kommenden Dingen und Aufgaben“³³ doch unhaltbar. Erschöpft sich denn die Funktion des Messias darin, daß er durch seine Erscheinung seine Auferstehung und damit sein Messiasium bezeugt?! Vielmehr: Wenn er sich als Messias bezeugt, so doch als den, der in Zukunft wirksam sein wird als Herrscher (vgl. bes. Act. 2, 36) und Heilbringer. L. selbst gibt das zu, wenn er die Ausgießung des Geistes (s. sogleich) als zum Amt des Messias gehörig bezeichnet.

Wieso gehört denn für L. die Ausgießung des Geistes in die Messias-Konzeption³⁴ hinein? Zunächst ist die Geistanschauung eng verbunden mit Jerusalem und dem jüdischen Volk. Das beweist schon die Verheißung des Geistes bei Joel, die ihn den Söhnen und Töchtern Israels zusagt³⁵, und entsprechend dann auch die Pfingstrede des Petrus mit ihrer Abstufung in Acta 2, 39, die Israel als ersten Anwärter auf den verheißenen Geist nennt.³⁶ Andererseits kennt die galiläische Frömmigkeit die Geistbegabung nicht.³⁶

Wichtiger aber ist, daß der Messias eben durch die Geistausgießung sein Werk auf Erden vollbringt.³⁷ Schon im Kommentar wies L. darauf hin, daß am Messias die Hauptsache sein Werk sei, nicht seine Gestalt. Dem entspricht es, wenn er in „Galiläa und Jerusalem“ die Anschauung folgendermaßen entwickelt: Durch die Auferstehung ist Jesus als der Messias erwiesen.³⁸ Nun erst³⁹ kann er sein Werk, die Vollendung der Gemeinde⁴⁰, durchführen, und er

31) s. oben, S. 29 f. 32) s. oben, S. 29 f. 33) s. oben, S. 46 ds. Unters.; G. u. J. S. 21. 34) G. u. J., S. 49 u. 96. 35) ebd., S. 49 u. 96. 36) ebd., S. 76. 37) ebd., S. 49 u. 94. 38) ebd., S. 92, 99. 39) ebd., S. 92. 40) ebd., S. 79²; 94, 99 f.

tut es, indem er durch den Geist und die Apostel an seinem Volke wirkt.⁴¹

Ganz anders steht es demgegenüber wieder in der „Menschensohn“-Anschauung⁴²: Hier ist mit der Erhöhung Jesu zum Kyrios das eschatologische Geschehen abgeschlossen und nur noch die Parusie zu erwarten. Die Sammlung der Gemeinde spielt sich auf einer „tieferen Ebene“ ab; ja, es kann von einer eigentlichen Gemeinde vor der Parusie noch gar nicht die Rede sein. Diese wird der Menschensohn erst am Tage der Parusie schaffen.⁴³ L. vermutet daher, daß die galiläischen Christen im Verbanne der Synagogen verblieben, während sich in Jerusalem eine ἐκκλησία bildete.⁴⁴ Keines der Evangelien, die von der „Menschensohn“-Anschauung stärker geprägt sind (Mk., Mt., Joh.), hat denn auch eine „Apostelgeschichte“ neben sich, wohl aber das der Messias-Strömung zugehörige Lukasevangelium.⁴⁵ —

Auch hier entwickelt L. Gedanken, die er nicht aus den Texten gewinnt, sondern aus seiner Vorstellung vom Menschensohn und vom Messias. Denn freilich erwartete das Judentum die Ausgießung des Geistes des Herrn für die Messiaszeit; aber der Geistbegriff des Paulus und auch des Lk. ist ja, wie schon der unjüdische absolute Gebrauch von τὸ πνεῦμα zeigt, gerade nicht jüdischer, sondern hellenistischer Herkunft, hat also von Haus aus mit dem Messias gar nichts zu tun.

Wo liegt nun der Ursprung der Messias-Christologie? Sie knüpft natürlich an an die Messias Hoffnung des Judentums. Jesus selbst hat sich aber nicht als Erfüller dieser Hoffnung angesehen⁴⁶; vielmehr entstammt die Uebertragung des Messiasprädikates auf ihn rein der urchristlichen Gemeinde⁴⁷, und zwar eben der zu Jerusalem.

Deren Messiasanschauung aber hat ihren Ursprung im Kreise der Zwölf⁴⁸, worauf das Petrusbekenntnis⁴⁹ und mehr noch die Bitte der Zebedaiden⁴⁹ hindeuten.⁵⁰ Auch die drei vertrauten Jünger Petrus, Jakobus und Johannes sind eher als Vertreter der Messiasdenn als solche der „Menschensohn“-Christologie zu denken⁵¹; wie sich diese Annahme L.'s verhält zu der anderen, daß gerade das Auftreten dieser Drei in Traditionsstücken ein Kennzeichen galiläischer Ueberlieferung sei⁵², wird nicht recht klar. Die „Menschensohn“-Anschauung vertreten dagegen die Brüder und Verwandten Jesu, sowie ein weiterer Kreis von galiläischen Anhängern.⁵³

41) G. u. J., S. 50, 94, 98, 99. 42) ebd., S. 98. 43) Vgl. aber oben S. 27: Sammlung der eschatologischen Gemeinde des Menschensohns! 44) ebd., S. 79². 45) G. u. J., S. 97 f. 46) G. u. J., S. 92, 94, 95. 47) Komm., S. 4. 48) G. u. J., S. 49, 92, 94, 96. 49) s. oben S. 18. 50) G. u. J., S. 92 f. 51) ebd., S. 96². 52) ebd., S. 82, 88, vgl. auch S. 60. 53) ebd., S. 94.

Somit geht also die Verschiedenheit in der Christologie auf den engsten Kreis der Jesusjünger selbst zurück.

Damit stellt sich uns die Frage, wie sich die beiden großen christologischen Richtungen nach L. in der Urgemeinde zueinander verhalten.

Das Verhältnis der beiden Christologien in der Urgemeinde nach Lohmeyer.

Die Frage nach diesem Verhältnis ist nicht ganz leicht zu beantworten. Einerseits nämlich scheint L. die beiden Strömungen durchaus voneinander zu trennen, ja in Gegensatz zueinander zu stellen; andererseits sieht er sie aufs engste verbunden und miteinander verschmolzen.¹ Es soll zuerst danach gefragt werden, wie L. ihr Verhältnis in den neutestamentlichen Schriften, die ja doch die Grundlage für Vermutungen auf diesem Gebiete sein müssen, sieht.

Im Markusevangelium ist die durchaus vorherrschende Christologie die „Menschensohn“-Anschauung. Den weitaus größten Teil der Stücke weist L. ihr zu, und Markus selbst soll diesem Glauben offenbar auch noch nahestehen. Er bewahrt ihn am reinsten von allen Evangelisten, indem er von Erscheinungen des Auferstandenen nichts berichtet; auch den Gedanken des „Menschensohn“-Geheimnisses kennt er noch, ebenso den damit zusammenhängenden anderen, der der besonderen Anschauung der Anawim zugehört, nämlich den von der Erwählung Galiläas. Das zeigt sich schon darin, daß die Erwählung Galiläas im Text sehr häufig auf Markus selbst zurückgeht; einzig in 16, 7 und 14, 28² entstammt der Name unmittelbar der Tradition. Auch die Geschichte von der Ablehnung Jesu in Nazareth wird in milderer Form berichtet.³ Aber Mk. hat dieses Motiv nicht mehr in seiner ursprünglichen Form bewahrt, sondern es ähnlich wie das Geheimnismotiv „abstrakt vergrößert“⁴, indem er Jesus fast nur in Galiläa Wunder wirken läßt⁵ und vor allem Jerusalem zur Stadt der Todfeindschaft gegen Jesus macht.⁶ Damit hat er den galiläischen Gedanken zum Grundgedanken gemacht, der den Aufriß seines ganzen Evangeliums bestimmt.⁷

Den Messiasgedanken hat Mk. nach L. offenbar entschieden abgelehnt; darauf weist besonders seine Fassung des Petrusbekenntnisses, die schroffe Abweisung der Zebedaidenbitte und der Zeichenforderung sowie das Wort vom Sauerteig der Pharisäer und des

1) s. unten, S. 51 f. 2) s. oben, S. 38. 3) G. u. J., S. 32. 4) ebd., S. 87. 5) ebd., S. 28 f., 87 f. 6) Komm., S. 77, G. u. J., S. 33, 87. 7) G. u. J., S. 34 f.

Herodes nach L.'s Exegese hin (s. o. S. 18 f.). Gleichwohl berichtet Mk., „der Ueberlieferung gehorsam“, auch Stoff, der der Messias-Anschauung angehört⁸; und nach Einleitung S. 6 äußert sich die Nähe der beiden Theorien zueinander darin, daß messianische Titel an verschiedenen Stellen in die Menschensohnanschauung von Mk. hinübergenommen werden.

Bei Mt. ist die „Menschensohn“-Konzeption nicht mehr so rein erhalten⁹, wenngleich sie auch hier noch die vorherrschende ist. Galiläa erscheint als das heilige Land besonders in dem Zitat 4, 12 bis 17; im Weiteren behält Mt. den Markusaufriß bei, der Galiläa zur hauptsächlichen Stätte des Wirkens Jesu macht, und endlich bringt er nur die eine Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa. Hiermit schwächt er freilich den „Menschensohn“-Gedanken ab, indem er nicht mehr nur auf die Parusie des Menschensohnes hinweist. Auch die schroffe Ablehnung Jerusalems bei Mk. macht er nicht mit, verstärkt andererseits die Gegnerschaft gegen Jesus in Galiläa.

Anders noch liegt es im Joh.-Evangelium. Es ist durch und durch von der „Menschensohn“-Anschauung geprägt¹⁰; daher redet L. im Kommentar häufig von „johanneischen Zügen“ bei Mk.¹¹, wenn er „Menschensohn“-Stücke bespricht. Von einer Entgegensetzung von Galiläa und Jerusalem aber findet sich bei ihm nichts mehr; er bringt jerusalemitische und eine galiläische Erscheinung des Auferstandenen und zeigt in seinem ganzen Aufriß (Jesus wandert zwischen Jerusalem und Galiläa), daß er an der Frage des Ortes, nicht mehr interessiert ist. Ueber das Verhältnis des Joh. zur Messias-Anschauung spricht L. nicht.

Diesen Evangelien stellt L. nun Lk., Acta und Paulus gegenüber, die er wegen ihrer Auffassung der Auferstehung¹² als Vertreter der Messias-Anschauung ansieht. Dem entspricht es, daß Lk. von einer Heiligkeit Galiläas nichts mehr weiß und infolgedessen den Markusaufriß charakteristisch ändert: Je etwa ein Drittel seines Evangeliums spielt in Galiläa, Samarien und Jerusalem.¹³ Jerusalem ist von Anfang an das Ziel Jesu¹⁴; und die Gegnerschaft in Nazareth steigert sich zur Todfeindschaft. In Acta erscheint Jerusalem als Zentrum der Christenheit, und das Gleiche gilt auch von Paulus¹⁵, wenn er schreibt: „Von Jerusalem und rings bis nach Illyrikum habe ich das Evangelium Christi erfüllt“.¹⁶ Von einer Ab-

8) G. u. J., S. 32. 9) ebd., S. 36 ff. 10) ebd., S. 77. 11) Beispiele: Komm.; S. 44 zu 1, 35–39; S. 70 zu 3, 1–6; S. 126 zu 6, 35–44; S. 147 zu 7, 24–30, S. 179 zu 9, 2–8 u. ö. 12) s. oben S. 46 f. 13) G. u. J., S. 41. 14) ebd., S. 42. 15) ebd., S. 50. 16) Rö. 15, 19.

lehnung des „Menschensohn“-Gedankens in diesen Schriften ist freilich nirgends die Rede.

Nach diesen Ausführungen L.'s sollte man annehmen, daß er die beiden Christologien in ursprünglich entschiedenem Gegensatz zueinander sähe; und zwar müßte dies auf Jesus selbst zurückgehen, wie L. es im Kommentar ja auch darstellt. Dieser Gegensatz wäre dann erst im Laufe der Zeit allmählich verblaßt und die beiden Richtungen verschmolzen, wofür das Nebeneinander in den Evangelien ein Beleg sein könnte. Ursprünglich aber müßten so gegensätzliche Gedanken jedenfalls von verschiedenen Leuten gehegt worden sein, wenn es auch vielleicht zur Polemik nicht immer gekommen wäre. Für diese Auffassung tritt L. ja auch weitgehend ein. Wir sahen¹⁷, daß er den „Menschensohn“-Gedanken von Jesus selbst und seinen galiläischen Anhängern herleitet, die Messias-Anschauung dagegen vom Kreise der Zwölf oder auch der Drei, die offenbar ungeachtet ihrer doch auch galiläischen Herkunft¹⁸ von den Ansichten der Anawim unberührt zu denken sind.

Merkwürdigerweise aber stellt L. am Schlusse seiner Untersuchung über „Galiläa und Jerusalem“¹⁹ mit einem Mal auch die entgegengesetzte Möglichkeit zur Wahl.²⁰ Hier betont er die nahe Berührung der beiden christologischen Anschauungen, wie es ähnlich schon in der Einleitung zum Kommentar²¹ geschieht. Während L. aber dort den verschiedenen Ursprung und Sinn der Vorstellungen trotz der späteren Annäherung hervorhebt, hat er hier die umgekehrte Tendenz: „In beiden handelt es sich um die Gestalt des eschatologischen Vollenders und das Werk der eschatologischen Vollendung, beides für das Volk wie für die Völker. Vollends konnten die beiden Anschauungen ineinander fließen, als die jüdische Hoffnung: Er wird kommen, zu dem urchristlichen Glauben sich wandelte: Er ist gekommen.“²² So nimmt L. hier als möglich an, daß dieselben Männer in der Urgemeinde Träger verschiedener christologischer Vorstellungen gewesen seien²³, worauf schon die uns erhaltene Ueberlieferung hinweise, die ja beide Motive enthält und so die Frage der Christologie „in einer schwebenden Unbestimmtheit“²⁴ läßt. In dieser Verbindung der beiden Anschauungen ist nun der „Menschensohn“-Gedanke besonders wichtig geblieben; denn aus ihm stammt die Erwartung der Parusie, die das Urchristentum erfüllt.²⁵ So trägt und bestimmt der urchristliche Menschensohn-Gedanke den urchristlichen Messias-Gedanken.

L. zeigt überhaupt im 5. Kapitel von „Galiläa und Jerusalem“ die Neigung, manche seiner früher gemachten Aussagen mit einem

17) s. oben, S. 39, 48 f. 18) G. u. J., S. 82. 19) S. 93 ff. 20) ebd., S. 96.
21) S. 6. 22) ebd., S. 93 f. 23) ebd., S. 95 f. 24) ebd., S. 95. 25) ebd., S. 94.

Fragezeichen zu versehen: S. 86 sagt er: „Vielleicht hat gar die in Mk. 14, 28 und 16, 7 vorliegende Ueberlieferung gehofft, daß wie der verborgene irdische Menschensohn in Galiläa erschienen ist, so auch der offenbare, himmlische in Galiläa erscheinen werde“ und stellt damit geradezu das Fundament in Frage, auf dem seine ganze Scheidung der beiden Richtungen in dieser Untersuchung ruht, nämlich seine Exegese von Mk. 16, 7. S. 92 versieht er seine durchgängige Auffassung des Petrusbekenntnisses ebenfalls mit einem „Vielleicht“.

L. ist also offenbar im Laufe seiner Untersuchung von einer strengen Unterscheidung der beiden Richtungen weggeführt worden, und zwar mit Recht. Besinnen wir uns zusammenfassend auf die Gründe für solche Scheidung, die L. dem Text entnimmt, so ergibt sich, daß sie sich nicht halten lassen. Die Exegese solcher Stellen im Markus-Evangelium, an denen L. einen Gegensatz zwischen beiden Richtungen ausgesprochen sah, hat sich uns als anfechtbar erwiesen.²⁶ Die einzige Stelle, die wirklich einen solchen Gegensatz enthalten könnte, Mk. 12, 35 ff. (Davids Sohn — Davids Herr), läßt sich auch anders verstehen²⁷; und wäre sie so gemeint, so böte sie allein kein Recht, zwei gleichberechtigte Strömungen im Urchristentum anzunehmen. Der Ansatzpunkt in „Galiläa und Jerusalem“, L.'s Exegese von Mk. 16, 7, ist ebenfalls abzulehnen, und die weiteren Belege für eine gesonderte galiläische „Menschensohn“-Richtung erwiesen sich als unzulänglich.²⁸

Mit dieser Ablehnung der beiden Strömungen ist natürlich nicht gesagt, daß nicht zwei ursprünglich verschiedene Vorstellungskreise in der jüdischen Messiaserwartung und dann in der urchristlichen Christologie verbunden waren. Lohmeyer verweist dazu auf Bousset und Volz²⁹, die den Quellen entsprechend eine „doppelte Eschatologie“ des Judentums in dem Sinne kennen, daß neben der nationaljüdischen Messiasgestalt eine „transzendente“ steht. Diese trägt auch häufig den Namen „Menschensohn“. Doch stehen beide Eschatologien eben nicht isoliert nebeneinander, sondern L. trifft das Richtige, wenn er am Schluß seiner Abhandlung von der Verschmelzung der Messias- und der Menschensohneschatologie spricht; ja, der Menschensohn der Apokalypsen stellt selbst schon eine Verschmelzung der jüdischen Messias- mit der nichtjüdischen Urmenschengestalt dar.³⁰ Es handelt sich also um ein bald mehr, bald weniger starkes Eindringen eines fremden Vorstellungskreises in die altisraelitische Gedankenwelt.³¹ Wenn somit die apoka-

26) s. oben, S. 18 ff. 27) s. oben, S. 45. 28) s. oben, S. 39. 29) G. u. J., S. 93, Anm. 1. 30) Vgl. Bousset, S. 267. 31) Vgl. Volz, S. 69 ff.; schon S. 2: Die beiden Stoffe lassen sich in der Darstellung nicht trennen.

lyptische Menschensohnavorstellung mehr in Galiläa, die national-religiöse Messiasvorstellung mehr in Judäa das Bild der jüdischen Eschatologie bestimmt haben sollte, so bestand doch eine eigentliche Trennung beider oder gar ein Gegensatz nicht.³² So werden in der Tat dieselben Jünger Gedanken beider Vorstellungskreise gehegt haben, und zwar auf Grund von Verbindungen, die dieselben schon im Judentum eingegangen waren.

Ergebnis der Auseinandersetzung mit Lohmeyer.

Was hat uns die Auseinandersetzung mit Lohmeyer gezeigt?

Die Grundkonzeption, die L. bei seinen Ausführungen über den „Menschensohn“ im Auge hat, ist die von einer göttlichen Gestalt, die als Mensch zur Erde kam, um in dieser Verhüllung den eschatologischen Kampf gegen den Satan zu führen, die diesen durch Leiden überwindet und danach wieder in die Herrlichkeit der Gotteswelt eingeht. Es ist die kosmologisch-dualistische Konzeption, wie wir sie aus Paulus und Johannes kennen und wie sie der Hymnus Phil. 2, 6 ff. kurz zusammenfaßt. Mit einem Wort: Es ist der Christusmythos der hellenistischen Gemeinde.

Dieser Mythos gab nun zweifellos dem Glauben des Mk. die Form. Wir sind bei der Einzeluntersuchung der Lohmeyerschen Exegese verschiedentlich auf Stellen gestoßen, an denen seine Interpretation sich mit der Tendenz des Textes trifft. Die Wundergeschichten erweisen die göttliche Macht des Menschen Jesus¹; er klagt 9, 19 als göttliches Wesen, das unter die Menschen verbannt ist²; hinter den Leidensweissagungen³ und 14, 41⁴ steht die Vorstellung jenes eschatologischen Kampfes, und auch darin hat L. recht, daß Jesu Dämonenaustreibungen⁵ mit in diesen Kampf hineingehören und nicht zuerst um der Kranken willen geschehen. Das Mk.-Evangelium vereinigt das hellenistische Kerygma von Christus mit der Tradition über die Geschichte Jesu.⁶

Worin besteht also der Fehler L.'s? Zunächst faßt er jenen Mythos in den Namen „Menschensohn“ zusammen, mit dem er nichts zu tun hat. Der Menschensohn ist in der jüdischen Apokalyptik, aus der ihn die christliche Gemeinde übernahm, ein übernatürliches,

32) Volz, S. 71: „Am Schluß unserer Periode (ntliches Zeitalter) hat man soweit gelernt, die nationale und die erweiterte Eschatologie zn scheiden, daß man aus der nationalen Heilszeit eine Vorperiode gemacht hat.“ Erst am Schluß der Entwicklung also trat eine bewußte Scheidung (doch immer noch keine Entgegensetzung!) der beiden Eschatologien ein.

1) s. oben, S. 5 u. 9. 2) s. oben, S. 7. 3) s. oben, S. 28 4) s. oben, S. 28. 5) s. oben, S. 27. 6) Bultmann, G. d. s. Tr., S. 372.

göttliches Wesen ohne alle menschlichen Züge; es ist der kommende Weltrichter, der aus dem Meere aufsteigt, die Feinde mit dem Gluthauch seines Mundes vernichtet und den endgültigen Abschluß bringt, der an Gottes Seite, ja an Gottes Stelle tritt.⁷ Im übrigen ist mit Volz⁸ zu sagen: „Auch muß man sich hüten, in einen apokalyptischen Geheimnamen viel hineingrübeln zu wollen, das erträgt das Geheimnis nicht; der „Menschensohn“ ist eben das persönliche X der Heilszeit, von dem die apokalyptischen Kreise wußten; je weniger man sich dabei denkt, desto besser.“

Weiter führt L. jenen Mythos auf die jüdisch-christliche Urgemeinde, ja auf Jesus selbst zurück und findet ihn auch in den Einzelstücken der Tradition, die noch deutlich erkennen lassen, daß sie nicht aus der hellenistischen, sondern aus der palästinensischen Gemeinde stammen (Taufgeschichte⁹, Streitgespräche¹⁰).

Vor allem aber könnte man das Wort von der „abstrakten Vergrößerung“, das er selbst in anderem Zusammenhang geprägt hat, auf sein Verfahren anwenden. Er macht aus der Anschauung vom auf Erden weilenden Gottessohn eine paradoxe Zweinaturenlehre, deren Züge nur durch tiefsinnige Exegese in den Texten wiederzufinden sind.

In der Messiasgestalt L.'s dagegen begegnen nicht Züge des Christusmythos, sondern eher solche einer älteren Auffassung von Jesus, wie sie uns z. B. Röm. 1, 3 f., Acta 2, 36 bezeugt ist: Jesus wird durch die Auferstehung zum Messias erhöht. Freilich ist dieser Glaube im Urchristentum verbunden gewesen mit dem an die Parusie, den L. aus seiner Messiasanschauung ausscheidet.

So muß man abschließend sagen: Will man die Auffassung von der Person Jesu im Urchristentum kennenlernen, so gilt es, den umgekehrten Weg einzuschlagen wie L. in seinem Kommentar. Man darf nicht eine anderswoher gewonnene Vorstellung an den Text herantragen, sondern muß zunächst jeder Quelle für sich das Wort lassen.

7) Vgl. Bousset a. a. O., S. 262 ff.
10) s. oben S. 27 f.

8) a. a. O., S. 190.

9) s. oben S. 2 f.

B. Julius Schniewind.

Das Messias-Geheimnis nach Schniewind.

Wenn wir uns nunmehr der Darstellung vom Jesusbild der Urgemeinde zuwenden, die Julius Schniewind in seinen Kommentären zum Markus- und Matthäusevangelium gibt, so betreten wir damit den Boden einer Forschung, die von ganz anderem Ansatz ausgeht und von ganz anderem Interesse geleitet ist als diejenige Lohmeyers. Doch stellt auch S. die Messianität Jesu völlig in den Mittelpunkt seiner Exegese. Nicht nur den Evangelien als ganzen¹, sondern jeder einzelnen Perikope² kommt es nach seiner Interpretation darauf an, daß Jesus der verheißene Messias ist und in welchem Sinne er es ist. Die besondere Art dieser Messianität faßt er selbst zusammen in dem Wort „Messias-Geheimnis“, wobei er sich an Wredes Beobachtungen anlehnt, zugleich aber ausdrücklich von Wredes distanziert.³

Besonders für Markus gilt, daß das Messias-Geheimnis Kern und Inhalt jedes Einzelwortes und jeder Einzelgeschichte bildet⁴; das bringt eine starke innere Einheit in das Evangelium hinein.⁵ Doch bemerkt S. auch, daß dieses Geheimnis überhaupt hinter jeder Erzählung und jedem Jesus-Wort unserer Evangelien stehe⁶ und lehnt es ab, einen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Jesus-Bild des Markus und dem des Matthäus (oder auch eines anderen der späteren Evangelisten) zu sehen.⁷ Nur ist in Q, der zweiten Quelle des Matthäus und Lukas neben Markus, das Messias-Geheimnis im Gegensatz zu Markus enthüllt⁸, und zwar deshalb, weil Q sich an die Gemeinde wendet, die bereits weiß, wer Jesus ist⁹, und der nun seine Worte als Weisungen für ihr Leben mitgeteilt werden.¹⁰ Markus dagegen berichtet hauptsächlich von Taten Jesu, die in Missionsrede und Unterricht denen erzählt wurden, die noch nicht Christen waren¹⁰, um sie dadurch zu lehren, „daß Jesus kam und wer er war“.¹¹

An dieser Darlegung S.'s erscheint zweierlei merkwürdig, was aber gerade die Eigenart seiner Auffassung vom Messias-Geheimnis zeigt. 1.: Wie kann für eine Missionsrede, die sagen will, „wer Jesus war“,

1) S. 40. 2) S. 40; vgl. S. 110 zu Mk. 8, 29. 3) S. 40, 54 u. 110; s. unten, S. 72. ds. Unters. 4) S. 110 zu 8, 29, vgl. S. 40. 5) S. 40; vgl. S. 199 f. u. 201. 6) S. 54. 7) S. 206, 370, 388 f., 400, 455, 466. 8) S. 206; vgl. S. 200. 9) S. 36. 10) ebd. 11) S. 36.

gerade das charakteristisch sein, daß sie das Messias-Geheimnis wahr und nicht enthüllt? Man sollte doch erwarten, daß sie möglichst klar und unverhüllt Jesus als den Messias/verkündigte. 2.: Wie kann man sagen, daß das Messias-Geheimnis auch in den übrigen Evangelien hinter jeder Perikope (also doch auch den aus Q stammenden!) stehe, wenn Q sich gerade dadurch von Markus unterscheidet, daß hier kein Geheimnis mehr besteht?

Was den ersten dieser Widersprüche betrifft, so löst er sich bis zu einem gewissen Grade, wenn man erkennt, daß „Geheimnis“ und „Verhüllung“ hier nicht in dem Sinne gemeint sind, daß Jesu Messianität schlechthin verborgen und unbegreiflich sei. Vielmehr ist sie es in dem Augenblick nicht mehr, in dem der Hörer bereit ist, auf Jesu Forderung, und das heißt auf den Ruf zur Umkehr zu hören. Der Zugang zum Messiasgeheimnis liegt im Bußruf¹², — diese Erklärung begegnet im Markuskommentar wieder und wieder.¹³

Damit gewinnt das Messias-Geheimnis einen eigentümlichen, weniger, dogmatischen als vielmehr ethischen Sinn. Jesus zwingt die Menschen nicht, ihn als den Messias anzuerkennen, sondern er will nur von denen erkannt werden, die Gottes Willen zu erfüllen bereit sind¹⁴, von den „Armen“ oder „Stillen im Lande“, wie S. an anderer Stelle sagt¹⁵, denen, die „Ohren haben zu hören“; und ähnlich haben es nach S. offenbar auch die ersten christlichen Missionare gemeint, indem sie (wie Markus) Geschichten von Jesus so erzählten, daß deutlich werden mußte, wer er war, ohne ihn doch ausdrücklich als Messias auszugeben.

Doch hat das Messias-Geheimnis, wie S. es sieht, nicht nur einen ethischen Zweck, sondern auch einen ethischen Gehalt. Es besteht nämlich im Grunde darin, daß Jesus als der Messias doch zugleich der Niedrige, ganz auf Gott Angewiesene und ihm Gehorsame ist. Dies ist die Verhüllung, hinter der ihn nur diejenigen erkennen, die sich selbst ganz von Gott abhängig wissen. Von hier aus wird nun auch deutlich, wie man sich den zweiten der oben genannten Widersprüche erklären muß: Dieser Gehalt des „Geheimnisses“ bleibt natürlich bestehen, auch für die Gemeinde, die die Hülle durchschaut; und insofern kann S. sagen, daß in den späteren Evangelien das Geheimnis zwar enthüllt sei, aber doch jede Perikope bestimme.

Wo findet S. nun diese Anschauung vom Messias-Geheimnis im Text? Wir suchen als erstes seine Belege für den Gehalt, später die für den Zweck des Geheimnisses zusammenzustellen.

12) S. 148. 13) s. unten S. 66 f. ds. Unters. 14) S. 143 zu 11, 15, 16.
15) vgl. u. S. 68 f. ds. Unters. zu Mk. 2, 1—12.

Wichtig ist zunächst seine Interpretation der Wunder Jesu. S. weist die Auffassung ausdrücklich zurück, daß es sich bei ihnen um Beweise der Macht Jesu als des Gottessohnes handele.¹⁶ Nicht nur könnten Wunder gar keine solchen Beweise sein, weil ja im Alten Testament wie im Hellenismus ähnliche Taten von anderen erzählt wurden; vor allem stammen Jesu Wunder gar nicht „aus der selbstverständlichen Machtvollkommenheit des Gottessohnes“.¹⁷ Vielmehr wird gerade an den größten Wundern deutlich, „daß Jesus sie als der Bittende, vom Vater Nehmende tut“¹⁸, wie S. zu Mark. 1, 43 bemerkt. Als Beispiele führt er hier (wie auch sonst oft) Stellen aus dem Johanneseyangelium an, wo von Jesu Gebet bzw. dessen Erhörung vor einem Wunder die Rede ist; doch auch bei Markus und Matthäus findet er entsprechende Züge. Vor der Heilung des Taubstummen¹⁹ betet Jesus, indem er zum Himmel aufblickt; und die Danksagung über dem Brot bei der Speisung der Fünftausend zeigt, daß Wunder und Gebet zusammengehören.²⁰ Zur Geschichte vom Seewandeln heißt es²¹: „Derselbe Jesus..., der neben Gott gestellt wird, ist der, der alle seine Wunder... als Betender von Gott empfängt...; er betet... den Abend spät bis tief in die Nacht, — und dann begegnet er den Jüngern auf dem See.“ Das Wort Mt. 21, 21: „Wenn ihr Glauben habt und nicht zweifelt, werdet ihr nicht nur das (,was) am Feigenbaum (geschah,) tun, sondern auch, wenn ihr zu diesem Berge sprächet: Hebe dich und wirf dich ins Meer!, so wird es geschehen“ bezieht sich „deutlich zunächst auf Jesu eigenes Verhalten. Er, Jesus, ist es, der glaubt und darum erhörlich betet und das Wunder tut“.²² Ähnlich zeigen Mk. 9, 23 „Alles vermag wer glaubt“ und 9, 29 „Diese Art fährt nur durch Gebet aus“, daß Wunder, Glaube und Gebet zusammengehören. Jesu Vollmacht beruht auf seinem Glauben; dieser Glaube aber ist erhörliches Gebet.²³ Vielleicht bedeutet auch der Zug, daß Jesus die Nachricht vom Tode des Mädchens Mk. 5, 36 überhört, sein der Hilfe gewisses Warten auf Gottes Tat.²⁴

Ferner ist hier Mt. 4, 1—11 zu nennen; in den beiden ersten Versuchungen geht es ja um die Frage des Wunders. Jesus soll dazu gebracht werden, seine Gottes-Sohnschaft zu mißbrauchen²⁵, indem er ein Wunder zur Erhaltung seines Lebens²⁶ oder eines als bloßen Machterweis²⁷ tut. Beides lehnt er ab, weil er sich Gott

16) S. 80 zu Mk. 4, 35—5, 43; S. 229 f. zu Mt. 4, 1—11; S. 304 f. zu Mt. 8, 1—17; S. 336 zu Mt. 11, 5. 17) S. 80. 18) S. 54; vgl. S. 309. 19) S. 104 zu Mk. 7, 34. 20) S. 94 zu Mk. 6, 41; vgl. S. 141 zu Mk. 11, 22—25. 21) S. 374 zu Mt. 14, 24. 22) S. 409; vgl. S. 141 zu Mk. 11, 22—25. 23) S. 119. 24) S. 85. Vgl. zum „Warten“ S. 322. 25) S. 230. 26) S. 229. 27) S. 230. 28) S. 95.

unterordnet²⁸; „er empfängt seine Wunder allein von Gott, und seine Gottes-Sohnschaft heißt Gehorsam“.^{29. 30}

Aus der gleichen Haltung heraus verzichtet Jesus auch auf jede Schaustellung seiner Wunder³¹; vielmehr verbirgt er sie und lehnt es (im Gegensatz zu anderen Wundertätern) ab, angestaunt zu werden.³² So entzieht er sich dem Beifall der Menge und weicht „dem Erfolg“ geradezu aus.³³

Von daher versteht S. nun eine Reihe von Zügen, die nach Wrede zum Messias-Geheimnis gehören, so Jesu Verbote, von den Wundern zu sprechen³⁴, so die Isolierung des Taubstummen (Mk. 7, 33)³⁵ und des Blinden von Bethsaida (Mk. 8, 23)³⁶ vor der Heilung oder die Verborgenheit der Totenerweckung (Mk. 5, 40 ff.)³⁷, so auch die Notiz Mk. 7, 24, daß Jesus unerkannt bleiben wollte.³⁸ Das wird deutlich an S.'s Erklärung des Schweigegebotes Mk. 1, 43³⁹: Alle jene Züge gehören zusammen mit Jesu bewußter Unterordnung unter Gott. Diese (und nicht bloße Geheimhaltung der Messianität) bezeichnet S. mit dem Worte „Messias-Geheimnis“, das damit jenen eigentümlichen ethischen Sinn gewinnt, den wir als für S.'s Auffassung charakteristisch bezeichnen.

Will man sich ein Urteil darüber bilden, so fragt es sich zunächst, ob man S.'s Exegese im konkreten Einzelfall zustimmen kann. Davon muß es abhängen, wie man sich zu den zusammenfassenden Darlegungen stellt. Wie steht es mit den Belegen dafür, daß Jesus seine Wunder als der Empfangende tut?

Wenn Jesus bei der Heilung des Taubstummen zum Himmel aufblickt, so ist damit wohl ein Gebetsgestus gemeint; aber die Geschichte ist daran doch offenbar nicht interessiert und läßt über eine besondere Bedeutung des Zuges nichts erkennen. Jesu εὐλογεῖν bei der Speisung der Fünftausend darf man auch nicht anführen; sie gehört nach jüdischer Sitte zum Brechen des Brotes und begegnet z. B. auch Mk. 14, 22 (Abendmahl)⁴⁰ und Lk. 24, 30 (Emmaus), wo doch von einem Wunder keine Rede ist. Was Jesu einsames Beten vor dem Seewandeln betrifft, so bildet es offenbar das Motiv für die Trennung Jesu von den Jüngern, die das Wun-

29) S. 231. 30) Denselben Sinn birgt der Bericht von der Zeichenforderung (vgl. S. 105 zu Mk. 8, 10—13); aber da S. bei ihrer Exegese den Hauptwert auf den Zweck des Messias-Geheimnisses legt, wird das Stück erst später besprochen. 31) S. 80 zu Mk. 4, 35 bis 5, 43. 32) S. 318 zu Mt. 9, 26; S. 108 zu Mk. 8, 22 ff. 33) S. 52 f. zu Mk. 1, 36—38; vgl. S. 64. 34) ausdrücklich S. 54 zu Mk. 1, 43, s. unten; entsprechende Hinweise S. 85, 104, 107 f., 320. 35) S. 103 f. 36) S. 107. 37) S. 85, 38) S. 102. Ferner soll Mt. 15, 29 (S. 379) der Berg Stätte der Einsamkeit sein, trotz der „Menge“ V. 30. 39) S. 54. 40) Vgl. S. selbst S. 172.

der voraussetzt⁴¹, und soll nicht die Art des Wundertuns Jesu charakterisieren.

Dagegen steckt hinter dem Wort Jesu Mt. 21, 21 anscheinend wirklich die Auffassung, daß er auf Grund seines Glaubens Wunder tut⁴²; denn die Jünger fragen, wie es zu dem Wunder am Feigenbaum habe kommen können, und Jesus antwortet mit dem Hinweis auf die Wunderkraft des Glaubens. Freilich wird von seinem eigenen Glauben nicht ausdrücklich gesprochen; das Thema des Verses bildet vielmehr die Aufforderung der Jünger zum Glauben. Auf eine Abhängigkeit Jesu von Gott ist offenbar auch hier nicht reflektiert.

Ganz entsprechend steht es mit Mk. 9, 29. Wohl redet hier Jesus vom Gebet als dem Mittel seiner Wundertat; aber die weitere Uebersetzung, daß er also seine Wunder gar nicht aus eigener Kraft tue, sondern von Gott empfangen wird, wird nicht angestellt. — Mk. 9, 23 ist dagegen nicht vom Glauben Jesu, sondern von dem des Vaters des Epileptischen die Rede; so jedenfalls scheint es nach V. 24.⁴³

In Mk. 5, 36 endlich ein Warten Jesu auf Gottes Tat zu finden, erscheint merkwürdig; viel näher liegt es doch, an die Gewißheit seiner Macht zu denken.

Die ausdrücklichen Belege, die S. den Wundergeschichten⁴⁴ des Mk. und Mt. entnimmt, sind damit bereits erschöpft; keinen von ihnen konnten wir als wirklichen Beweis dafür anerkennen, daß Jesu Wunder nicht seine Macht offenbaren sollen, sondern er sie von Gott erbittet. Im übrigen entwickelt S. diese These hauptsächlich in allgemeinen Erörterungen, die er den Wunderkapiteln Mk. 4, 35 bis 5, 43 und Mt. 8, 9 voranstellt oder sonst gelegentlich ohne nähere Beziehung zu einem Texte gibt (so S. 54). So scheint er seine Anschauung weniger aus den Quellen zu gewinnen als vielmehr an sie heranzutragen. Läßt man die Texte allein reden, so erkennt man, daß sie nicht danach fragen, ob Jesus selbstherrlich handle oder in Abhängigkeit von Gott; ihr Ziel ist vielmehr, Jesus durch seine Wunder als Sohn Gottes auszuweisen.⁴⁵

Wie steht es nun mit S.'s Interpretation der Versuchungsgeschichte des Matthäus? Die Frage, um die es ihr geht, ist offenbar wirklich die, ob Jesus seine Wunder im Gehorsam gegen Gott tut

41) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 231. 42) Vgl. Klostermann, Mk., S. 91 zu Mk. 11, 23 (Hinweis b. 9, 23). 43) Klostermann a. a. O., S. 91 versteht V. 23 wie folgt: „Alles hält für möglich, wer glaubt“. 44) Die Verfluchung des Feigenbaumes wird der Einfachheit halber mit hierunter gerechnet, obwohl es sich dem Stil und der Tendenz nach nicht um eine eigentliche Wundergeschichte handelt. 45) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 80, 304.

oder nicht.⁴⁶ Doch lautet die Alternative nicht: „Unterordnung unter Gott oder Erweis der eigenen Macht?“ — wo deuteten die Antworten Jesu davon etwas an? —, sondern vielmehr: „Gehorsam gegen Gott oder gegen den Satan?“

Was nun weiter die oben genannten Züge im Markusevangelium betrifft, die auf die Geheimhaltung der Messianität hinzielen, so widerstreiten sie freilich der Tendenz der Wundergeschichten, Jesu Messiasium zu offenbaren. Das liegt aber nicht daran, daß diese Tendenz falsch gesehen wäre, sondern jene Züge gehören eben nicht ursprünglich in die Wundergeschichten hinein. Sie entstammen einer späteren Uebearbeitung im Sinne der Theorie, daß Jesus zu seinen Lebzeiten nicht als der Messias erkannt worden sei.⁴⁷ Diese Theorie aber hat ebensowenig ethisches Interesse wie die Wundergeschichten selbst; vielmehr will sie erklären, warum man Jesus erst seit der Auferstehung für den Messias hielt.⁴⁸ Dasselbe gilt endlich von Mk. 1, 35 ff. Auch hier mag von einem Rückzug aus der Oeffentlichkeit in die Einsamkeit die Rede sein⁴⁹, aber nichts deutet darauf hin, daß das Motiv Jesu Flucht vor dem Beifall wäre.

Ueber den positiven Sinn, den die Wunder Jesu für S. haben, ist später noch zu sprechen.⁵⁰ Zunächst soll nun dargelegt werden, wie auch abgesehen von ihnen der Gedanke des „Messias-Geheimnisses“ in den Evangelien nach S. mannigfach zum Ausdruck kommt.

Schon bei den Wundergeschichten zeigte sich, daß das Geheimnis zwei Seiten hat, die freilich aufs engste zusammengehören: Es bedeutet Demut gegenüber Gott und Verzicht auf jede Geltung bei den Menschen. Entsprechend heißt es zu Mt. 11, 29: „Jesus ist im Herzen, vor Gott, arm und niedrig; und er ist zugleich in seiner äußeren Lage so, daß er gänzlich auf Gott angewiesen ist: ohne Erfolg, von allen Menschen verworfen..., allenthalben versucht..., — auf dem Wege zum Kreuz.“⁵¹

Jenes „Niedrigsein vor Gott“ nun bewegt Jesus dazu, die Anrede „guter Meister“ Mk. 10, 8 zurückzuweisen.⁵² Es äußert sich weiter in seinem Beten. Textbelege S.'s aus Mk. und Mt. sind (außer der Einleitung zum Seewandeln, wozu s.o. S. 57. 58 f.) Mk. 1, 35⁵³, Gethsemane⁵⁴ und das Gebet bei der Segnung der Kindlein, Mt. 19, 13⁵⁵; doch auch sonst verweist er häufig auf Jesu „einsame, nächtelange, ringende Gebete“.⁵⁶ Vom Glauben Jesu spricht S. zu dem Wort der Feinde unter dem Kreuz: „Er hat Gott vertraut“ (Mt. 27, 43)⁵⁷, ohne die Stelle aber als eigentlichen Beleg anzusehen. Als

⁴⁶) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 272 f. ⁴⁷) Vgl. Wrede a. a. O. ⁴⁸) Wrede a. a. O., S. 224 — 229; Bultmann, ZNW 1919/20, S. 165 — 69. ⁴⁹) so Wrede a. a. O., S. 137. ⁵⁰) s. unten S. 73. ⁵¹) S. 350. ⁵²) S. 130. ⁵³) S. 53, vgl. S. 92. ⁵⁴) S. 177. ⁵⁵) S. 399. ⁵⁶) S. 142, ferner S. 53, 92, 275, 277, 374. ⁵⁷) S. 464.

der, „der Gehorsam lernt“, zeigt Jesus sich in seiner Haltung zu den Heiden⁵⁸: Während er selbst zunächst meint, nur zu Juden gesandt zu sein, folgt er dann der Weisung des Vaters, indem er glaubenden Heiden hilft. Auch darin ist er Gott völlig untergeordnet, daß er über die Ehrenplätze in der himmlischen Welt nicht verfügen kann⁵⁹ und um Tag und Stunde des Weltendes nicht weiß.⁶⁰

Außerlich erscheint er als der Niedrige schon in seiner Kindheit: Es sind nicht Könige, die ihm huldigen, sondern arme Magier.⁶¹ Dann tritt er in dem verachteten Galiläa auf⁶², und sein ganzes Leben ist „ein einziges unstetes Wandern..., ist... der Verzicht auf Heimat und Familie, auf Erfolg und Sicherheit“.⁶³ Der Grundgedanke des Säemannsgleichnisses, nämlich daß der normale Erfolg des Wortes Gottes sein Mißerfolg sei⁶⁴, entspricht genau dem Messias-Geheimnis.⁶⁵ Auch das Wort Mt. 11, 27: „Niemand kennt den Sohn denn nur der Vater“ meint Jesu Mißerfolg⁶⁶, ebenso wie V. 25: „Ich preise dich, Vater, Herr Himmels und der Erde, daß du dies den Weisen und Klugen verborgen und es den Unmündigen offenbart hast.“⁶⁷ Ferner gehört hierher das Nichtverstehen und die Abweisung, die Jesu ständig begegnen⁶⁸, der Jüngerunverstand, der selbst dem Auferstandenen gegenüber noch zum Zweifel führt⁶⁹, die Trennung von seinen Nächsten⁷⁰, das verständnislose Staunen der Menge⁷¹ und seine Verwerfung durch das Gottesvolk.⁷²

So ist schon sein ganzes Leben nichts als ein Weg zum Sterben.⁷³ Die Flucht nach Aegypten und der Kindermord machen das Kreuz bereits sichtbar⁷⁴, ebenso die Gegensätze, die durch Streitgespräche, Wunder und Reden Jesu hervorgerufen werden (Mk. 3, 6⁷⁵; Mt. 8, 9, 10—13⁷⁶, besonders 9, 3 und 9, 34).⁷⁷ Die Geschichte vom Tode des Täufers soll Wegweisung für Jesu eigenes Ende sein.⁷⁸ Auch spricht Jesus selbst von seinem Leiden, freilich (außer in den Leidsweissagungen) nur geheimnisvoll verhüllt⁷⁹, wie Mk. 2, 20, 10, 45, Mt. 12, 39 f.; in Mt. 5 drängt jeder einzelne Spruch auf seinen Kampf und sein Leiden hin.⁸⁰

Wenn S. übrigens sagt, daß Jesu ganzes Leben schon die Züge der Passion trage, so meint er damit nicht nur⁸¹ solche Stellen, die schon von Kampf und Todesgefahr sprechen, sondern er begreift

58) S. 378 zu Mt. 15, 21ff. u. 103 zu Mk. 7, 24 f., vgl. S. 308 zu Mt. 8, 5 ff.
 59) S. 134 zu Mk. 10, 40. 60) S. 167 zu Mk. 13, 32; S. 439 zu Mt. 24, 36.
 61) S. 216 f. 62) S. 232, 453 f., 459. 63) S. 310 zu Mt. 8, 20. 64) S. 71, 361.
 65) S. 72. 66) S. 349. 67) S. 345 f. 68) S. 74. 69) S. 471. 70) S. 67 zu Mk. 3, 20 ff. u. 359 zu Mt. 12, 46 f.; S. 331 zu Mk. 10, 35 f. 71) S. 313, 318, 319, 361.
 72) dies bes. bei Mt., vgl. Einl. S. 201f. 73) s. z. B. S. 311, 336, 407. 74) S. 219.
 75) Hinweise S. 112, 326. 76) S. 313, vgl. 314 zu Mt. 9, 3 u. S. 320 zu Mt. 9, 34.
 77) S. 314, 320. 78) S. 91, 371. 79) S. 61, 317, 431 u. ö. 80) S. 272 unter 7.
 81) s. S. 112 im zusammenfassenden Abschnitt zu Mk. 8, 31 ff.

darunter alles, was zu Jesu Niedrigkeit gehört.⁸¹ Diese Niedrigkeit ist „ganz das, was Paulus ‚das Kreuz Christi‘ nennt“.⁸²

In der Passionsgeschichte selbst erscheint Jesus natürlich erst recht als der Niedrige, an dem sich die Worte der Psalmen von den Armen und Elenden sowie die Deuterojesajas vom leidenden Gottesknecht erfüllen.⁸³

Während nun die Frommen und Hochstehenden Jesus bekämpfen, hält er sich zu den Armen, Geringen, auf Gott Angewiesenen⁸⁴; er bringt die Frau zu Ehren⁸⁵, nimmt sich der Kinder⁸⁶ und der Kranken⁸⁷ an, stellt sich zu den Ungebildeten⁸⁸ und zu denen, die Sünder sind.⁸⁹ Aus diesen Verachteten bildet er das neue Gottesvolk.⁹⁰ So ist er ein armer, unköniglicher Herrscher, als welchen ihn besonders die Einzugsgeschichte zeigt⁹¹; sein Geheimnis ist das des „niedrigen Königs“⁹², der sich dadurch von allen irdischen Machthabern grundlegend unterscheidet.⁹³ S. sieht hier schon den Gegensatz Christus — Kaiser wirksam; aus dem heraus dann die ersten Christenverfolgungen entstehen⁹⁴; er betont diesen Gegensatz häufig.⁹⁴

Bei alledem handelt es sich aber nicht etwa um wirkliche Ohnmacht Jesu. Vielmehr besteht sein Geheimnis darin, daß er freiwillig auf eine ihm zu Gebote stehende Macht verzichtet.⁹⁵ S. betont dies besonders beim Tode Jesu: Wie er schon vorher geradezu auf das Sterben hindrängte⁹⁶, so macht er auch am Ende keinen Gebrauch von seiner Gewalt über die Engelheere⁹⁷, sondern stirbt freiwillig⁹⁸; ein Zeichen dafür ist, daß er nicht in Erschöpfung vercheidet wie andere Gekreuzigte, sondern bald und mit lautem Schrei.⁹⁹ Er ist im Sterben der Sieger, der Messias¹⁰⁰; sein Schrei ist als Triumph gemeint, ebenso wie die anderen Zeichen bei seinem Tode.¹⁰¹

Dem entspricht es, daß die Leidensgeschichte auch sonst von Jesu Majestät kündigt, bei den Synoptikern so gut wie bei Johannes: In Bethanien handelt es sich um die Salbung des Königs aller Könige, für den keine Gabe zu groß ist¹⁰²; die Worte beim letzten Mahl enthalten die höchste Verkündigung von Jesus als dem Messias¹⁰³, ebenso seine Antwort auf die Frage des Hohenpriesters¹⁰⁴ und des Pilatus.¹⁰⁴

82) S. 346. 83) s. u. Kap. II, S. 72 f. 84) bes. S. 240 zu Mt. 5, 3, S. 335 f. zu Mt. 11, 5, S. 349 ff. zu Mt. 11, 28—30. 85) S. 128, 192, 450; vgl. S. 467. 86) S. 128, 399. 87) S. 128. 88) S. 345. 89) S. 211 zu Mt. 1, 1—17, S. 226 zu Mt. 3, 15, S. 44, S. 60 zu Mk. 2, 17 (par. S. 315); S. 130 zu Mk. 10, 18; S. 283 zu Mt. 6, 12; S. 342 zu Mt. 11, 19. 90) S. 346 zu Mt. 11, 25 f. 91) S. 140 und 407. 92) S. 140. 93) S. 135 zu Mk. 10, 35—45. 94) S. 35, 46, 82, 107 f., 135, 148, 185, 187, 246, 349, 426, 432, 463. 95) S. 191. 96) S. 147 zu Mk. 12, 1—12; vgl. S. 200. 97) S. 456. 98) S. 193, 456, 464. 99) S. 193, 465. 100) S. 174 zu Mk. 14, 22—24. 101) S. 190, 465. 102) Joh. S. 456. 103) S. 174. 104) S. 182, 458, 461.

Ueberhaupt liegt „für alle Evangelien... in dem Nebeneinander der „Niedrigkeit“ und der „Hoheit“ Christi der eigentliche Inhalt der Verkündigung“.¹⁰⁵ Zur Besprechung greifen wir als besonders wichtiges Beispiel Jesu Stellung zum Gesetz heraus.

In seiner persönlichen Lebenshaltung erscheint Jesus nach Mt. und Mk. konservativ und gesetzestreu.¹⁰⁶ Er zahlt die Tempelsteuer¹⁰⁷ und trägt die Quaste am Gewand nach 4. Mose 15; 38 ff.¹⁰⁸; er schickt den Aussätzigen zu den Priestern.¹⁰⁹ Auch bejaht er das Gesetz ausdrücklich, und zwar bis ins kleinste:¹¹⁰ die Verzehntung von Minze, Dill und Kümmel soll nicht etwa aufhören. Dazu stimmt, daß er sich für die Heiligkeit von Tempel und Kultus einsetzt.¹¹¹

Andererseits aber steht er dem Gesetz frei gegenüber¹¹² mit der Vollmacht des Messias. Aus dieser heraus übertritt er den Sabbat¹¹³ und spricht das „Ich aber sage euch“ der Antithesen¹¹⁴, setzt die Kultusgesetzgebung außer Kraft¹¹⁵ und lehnt die Ehescheidung ab¹¹⁶, redet vom Abbruch des Tempels¹¹⁷ und ist grundsätzlich frei von der Tempelsteuer.¹¹⁸ Auch knüpft er an die jüdische Paschasitte zwar an, gestaltet sein Mahl aber neu und wählt auch bewußt eine neue Zeit dafür.¹¹⁹ So stehen Freiheit und freiwillige Bindung unmittelbar nebeneinander¹²⁰, Bejahung des Alten und Setzung eines Neuen.¹²¹

Wir haben S.'s Belege für die Haltung Jesu zusammenzustellen gesucht, die er mit dem Worte „Messias-Geheimnis“ umschreibt. Wie ist seine Interpretation an den genannten Stellen zu beurteilen?

Was zunächst die Züge angeht, die nach S. Jesu Unterordnung unter Gott aussprechen, so trifft dies Verständnis für Mk. 10, 8 sowie für Jesu Nichtwissen um die Zeit des Weltendes und sein Nichtverfügen über die Ehrenplätze zu, ebenso für das Gebet in Gethsemane. Mk. 1, 35 steht nichts als „er betete“, ohne jede Auswertung; es ist also nicht beabsichtigt, Jesu Abhängigkeit von Gott dadurch zu zeigen, und dies gilt erst recht von Mt. 19, 13, wo das Gebet einfach die Form ist, in der sich das Segnen vollzieht. Freilich mag man sagen, daß Jesus, wenn von seinem Beten gesprochen wird, wie Mk. 1, 35; 6, 46, offenbar hier ganz wie ein Mensch ge-

105) S. 370. 106) S. 255 zu Mt. 5, 18; S. 61, 317 zu Mk. 2, 18 ff. par.; S. 436 zu Mt. 24, 20. 107) S. 390. 108) S. 318 zu Mt. 9, 20; S. 421 zu Mt. 23, 5. 109) S. 54 zu Mk. 1, 44; S. 304 zu Mt. 8, 4. 110) S. 251 ff. 426. 111) S. 143 zu Mk. 11, 11 ff.; S. 425 zu Mt. 23, 17. 19. 112) S. 252 zu Mt. 5, 17. 113) S. 436 zu Mt. 24, 20; S. 62 f., 351 f. zu Mk. 2, 23 ff. par. u. Mk. 3, 1-6 par. 114) S. 272. 115) S. 99 ff., 377 zu Mk. 7, 1-23 par. 116) S. 126 f., 398 zu Mk. 10, 1-12 par. 117) S. 143 zu Mk. 11, 11 ff.; S. 158 zu Mk. 13, 1-4. 118) S. 390. 119) S. 171, 451 zu Mk. 14, 12-16 par. 120) S. 390. 121) S. 457.

zeichnet und also von Gott abhängig gedacht ist, wenn darauf auch gar kein Gewicht gelegt wird.

Abzulehnen ist aber S.'s Deutung der Geschichte von der Syrophönikizierin und vom Hauptmann von Kapernaum. Wohl wird hier gezeigt, wie Jesus zuerst nur Juden helfen will, sich dann aber auch glaubenden Heiden zuwendet; aber daß er auf die Weisung des Vaters angewiesen sei und „Gehorsam lerne“, liegt offenbar gänzlich außerhalb des Interesses der beiden Geschichten. Ihnen geht es nicht um Fragen der Christologie, sondern um das Problem, wie Jesus sich zu Heiden gestellt habe.

Wie steht es mit den Belegen für die äußere Niedrigkeit Jesu? Wenn man den Weisheitsspruch¹²² Mt. 3, 20: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels Nester, der Mensch aber hat nicht, wo er sein Haupt hinlege“, Jesus in den Mund legte und auf ihn bezog, so wollte man offenbar damit sagen, daß er auf Erden arm und heimatlos gewesen sei. Sonst aber findet S. recht häufig Züge der Niedrigkeit, die im Text gar nicht gemeint sind. So denkt Mt. bei der Huldigung der Magier doch nicht daran, daß es nur Magier und keine Könige sind; die Erzählung soll natürlich gerade Jesu Würde bekunden. — Wenn Galiläa genannt oder von der ablehnenden Haltung der Verwandten gesprochen wird, so geschieht es auf Grund alter Tradition über Jesu Heimat und Familie und nicht, um seine Niedrigkeit zu verkünden, wovon ja auch nichts dasteht. Mt. 4, 15, wo vom „Galiläa der Heiden“ die Rede ist, handelt es sich um ein Zitat, durch das Jesus als Erfüller der Weissagung gezeigt werden soll; so spricht auch diese Stelle gerade von der Würde Jesu. — Ähnlich steht es mit der Einzugsgeschichte: Wohl zieht Jesus als der arme König ein, aber er erweist sich damit eben als der Messias (Sach. 9, 9); darauf und nicht auf das Niedrigsein an sich kommt es an.

Vom „Mißerfolg“ Jesu kann man bei Mk. 6, 1—6 par., dem Bericht über die Verwerfung in Nazareth, wohl sprechen; wie wenig freilich die Evangelien darauf bedacht sind, dergleichen zu erzählen, zeigt Mk. 6, 5 b, was sicherlich eine Abschwächung des Mißerfolges meint.¹²³ — Der Jüngerunverstand gehört zu der von Wrede beobachteten Geheimnisdoktrin¹²⁴, die an Erfolg oder Mißerfolg nicht denkt. Uebrigens hat der Zweifel einiger Jünger angesichts der Erscheinung des Auferstandenen mit diesem Unverstande nichts zu tun; vielmehr ist der Sinn des Zweifels bei Christophanien der, daß durch seine Ueberwindung die Wirklichkeit der Auferstehung besonders stark bezeugt werden soll. — Das Staunen der Menge ge-

122) Vgl. Bultmann, G. d. s. Tr., S. 27.

123) Gegen Schniewind, S. 88.

124) a. a. O., S. 101 ff.

reicht dem Wundertäter natürlich zum Ruhm; daß es ein glaubens- und verständnisloses Staunen sei, steht nirgends. Aber auch die ständige Ablehnung Jesu durch die Schriftgelehrten, Pharisäer usw. wird nicht unter dem Gesichtswinkel des Mißerfolges gesehen; sie gelten als seine typischen Gegner¹²⁵, ohne daß weiter nach einer theologischen Bedeutung dessen gefragt wird. — Die Parabel vom viererlei Acker will zeigen, daß die Verkündigung vom Reich Gottes nicht nur auf Erfolg, sondern auch auf Mißerfolg zu rechnen habe¹²⁶, nicht aber, daß der Mißerfolg das Normale sei. Eine Beziehung auf Jesu Person und ihre Verknennung fehlt völlig. — Besonders merkwürdig erscheint aber S.'s Deutung von Mt. 11, 27. Hier ist doch von der göttlichen Hoheit des Sohnes die Rede, den niemand erkennen kann! Nach S.'s Auslegung müßte ja der zweite Teil des Verses von Verknennung und Mißerfolg des Vaters reden!

Wenn S. weiter sagt, daß Jesus sich zu den Armen und Geringen gehalten habe, so gilt es hier zu unterscheiden. Es wird wohl berichtet, daß er mit Sündern verkehrte, die Armen im Geist selig pries und für die Offenbarung an die Unmündigen dankte¹²⁷; aber daß er äußerlich Niedrige, wie z. B. die Frauen, zu Ehren gebracht habe, entbehrt doch jeder Textgrundlage. Seine Hinwendung zu Kranken geschieht natürlich, um seine Wundermacht zu erweisen, und hat mit Herablassung nichts zu tun.

Wie ist S.'s Interpretation der Passionsgeschichte zu beurteilen? Daß Jesus hier zugleich in tiefster Niedrigkeit (ausgemalt mit Zügen aus Psalmen und Deuterocesaja) gezeigt und doch seine göttliche Würde offenbart werden soll, ist ganz richtig, auch wenn man S. in Einzelheiten nicht zustimmen kann; so darf man z. B. den Schrei, mit dem Jesus stirbt, nicht als Triumph auslegen.

Es ist nun noch ein Wort zu jenem Nebeneinander von Hoheit und Niedrigkeit im übrigen Stoff der Evangelien zu sagen, von dem S. spricht. Die Belege, die er selbst gibt, sind nicht zahlreich. Seine Schilderung der Gesetzhaltung Jesu wird man ablehnen müssen; es handelt sich nicht um ein bedeutungsvolles Nebeneinander zweier Seiten Jesu, sondern einfach um zwei verschiedene Anschauungen der Gemeinde.¹²⁸ Mt. 5, 17—19 äußert sich die streng konservative Haltung judenchristlicher Kreise, die Jesus zu ihrem Sprecher macht. In den Worten dagegen, die Jesu Gegensatz zur jüdischen Frömmigkeit ausdrücken, werden zum Teil echte Sprüche Jesu vorliegen; anderes aber geht auch hier auf die Gemeinde zurück, und zwar auf

125) Vgl. Bultmann, G. d. s. Tr., S. 54.

126) Vgl. Jülicher a. a. O., S. 535 f.

127) Der Gedanke des Mißerfolges liegt dabei aber nicht vor! 128) S. freilich erklärt, daß die doppelseitige Stellung der Gemeinde nur von Jesus selbst her verständlich sei, S. 101!

die freiere Haltung hellenistischer Kreise. In den Worten Jesu nun, die die Gemeinde für sich anführt, spricht er für sie natürlich mit der Vollmacht des Messias; doch geht es nicht um diese — sie wird vielmehr vorausgesetzt —, sondern um die Rechtfertigung der Haltung der Gemeinde. Man erkennt also die Tendenz der Sabbat-Streitgespräche gerade¹²⁹, wenn man hier die einzigartige Freiheit des Messias bezeugt findet, die für die Gemeinde zunächst nicht gelte¹³⁰; darauf kann S. nur kommen, weil er eine Harmonisierung mit der judenchristlichen Sabbatbeobachtung Mt. 24, 20 anstrebt.

Auch die Geschichte vom Stater im Fischmaul will die Praxis der Gemeinde begründen. Mk. 1, 44 ist dagegen an Unterwerfung unter das Gesetz nicht gedacht, sondern soll die Realität der Heilung unterstrichen werden.

Die Besprechung der Belege hat gezeigt, daß die Niedrigkeit Jesu, in der sein Geheimnis nach S. besteht, bei weitem nicht in dem Maße das Thema der Evangelien bildet, wie es S.'s Konzeption entspräche. Jesus ist wohl Gott untergeordnet; aber ein großer Teil der Stücke reflektiert darauf gar nicht, und als Äußerung seines Gehorsams, wie S. will, erscheint diese Unterordnung nur selten (Versuchung nach Mt.; Gethsemane). Auch von seiner äußerlichen Niedrigkeit ist längst nicht so oft die Rede, wie S. annimmt, erst recht nicht davon, daß solcher Niedrigkeit der Charakter der Verhüllung und des Geheimnisses zukäme.

Doch verfolgen wir nun S.'s Darstellung weiter und fragen nach dem Zweck der Verhüllung Jesu in Niedrigkeit. Es wurde oben¹³¹ schon kurz darauf hingewiesen, daß dieser Zweck darin besteht, Jesu Messianität nur Bußfertigen erkennbar werden zu lassen. Dies wird zunächst wieder deutlich an den Wundern Jesu. S. erklärt: zu dem Besonderen, das die Wundergeschichten der Jesus-Ueberslieferung von allen anderen unterscheidet (dem „Jesusartigen“)¹³² gehört vor allem, daß Jesus als Voraussetzung des Wunders den Glauben verlangt.¹³³ Damit ist nicht Glaube an die Kraft des Wundertäters¹³⁴ oder Empfänglichkeit für Suggestionen¹³⁵ gemeint, sondern Vertrauen auf die Helfermacht Gottes¹³⁶, die in Jesus begegnet. Ein Wunder, das „auch den Widerstrebenden überzeugt, also weder Umkehr noch Glauben verlangt“, lehnt Jesus ausdrücklich ab¹³⁷, und zwar um das Messias-Geheimnis zu wahren. Daher

129) Trotz Mk. 2, 28, vgl. Bultmann, G. d. s. Tr., S. 87 f.: ursprünglich war „Menschensohn“ hier einfach als „Mensch“ gemeint. 130) so S. 436 zu Mt. 24, 20. 131) s. oben S. 56 dieser Untersuchung. 132) S. 80 u. öfter. 133) S. 80 zu Mk. 4, 35 bis 5, 43. Im einzelnen: S. 306 f. zu Mt. 8, 5–13; S. 105 f., 380 zu Mk. 8, 10–13 par.; S. 138 zu Mk. 10, 46–52. 134) S. 82, 85. 135) S. 55, 88, 138, 306, 409. 136) S. 55, 81, 119, 306, 342, 409, vgl. S. 85, 318. 137) S. 380, vgl. S. 106.

kann der Bericht über die Grabeswächter Mt. 27, 62—66 nicht historisch sein, denn in ihm „spiegelt sich der Wunsch, die Auferstehung Jesu auch den Ungläubigen glaubhaft zu machen.... Die Auferstehung ist so wenig wie alle Wunder Jesu... ein Ereignis, das den Zweifelnden oder Feindseligen mit naturwissenschaftlicher Notwendigkeit zur Anerkennung zwingt.“¹³⁸

Dem Unglauben gilt, wie die Verweigerung des Wunders, so auch die Verhüllung seines Sinnes. Diese ist also nicht schlechthin undurchschaubar; „wer Gottes Wort vernimmt“¹³⁹, erkennt, daß hier Gottes Taten geschehen. Denn die Wunder sind zwar keine Beweise der Macht des Messias und haben schlechterdings nichts Zwingendes¹⁴⁰; wohl aber sind sie Zeichen¹⁴¹ dafür, daß die messianische Zeit Gegenwart wird. Daß Jesus selbst der Messias ist, der diese Zeit bringt, das wird nicht gesagt, sondern muß „verstanden“ werden. „Jesu Tat und Wort stellt die ihm Begegnenden vor die Frage, wer er Sei.“¹⁴²

Man wird sagen müssen, daß schon S.'s Charakterisierung des Glaubens in Wundergeschichten den Quellen nicht entspricht. Den Begriff der „Suggestion“ kennen sie natürlich nicht; wohl aber ist der Glaube der Heilungsuchenden Glaube an die Wunderkraft Jesu und nicht „Vertrauen auf die Helfermacht Gottes“. S. trägt hier wieder eine ethisierende Reflexion ein.

Dieser Glaube an die Wunderkraft Jesu ist nun freilich die Bedingung für die Heilung der Kranken; das zeigt besonders Mk. 6, 1—6 par. Doch kann man nicht sagen, daß das Wunder überhaupt auf Glaubende beschränkt sei. Bei den Naturwundern Jesu ist davon doch keine Rede, ja die Sturmstillungsgeschichte nennt die Jünger ausdrücklich Kleingläubige.¹⁴³

Welches ist der Sinn der Zeichenforderung? Jesus lehnt ein Wunder als Beglaubigung ab, offenbar aus prophetischem Selbstbewußtsein heraus: Er bedarf keines Zeichens, seine Botschaft beglaubigt ihn.¹⁴⁴ Im gewissen Sinne ist es also richtig, daß er es ablehnt, Widerstrebende durch ein Zeichen zu überzeugen; doch bildet das Verhältnis von Glaube und Wunder nicht das Thema des Stückes, erst recht nicht Verhüllung der Messianität.

Von jener geheimnisvollen Zeichenhaftigkeit endlich tragen die synoptischen Wundergeschichten doch auch nichts an sich. Sie berichten, wie schon mehrfach gesagt, von Erweisen der Macht des

138) S. 467. 139) Vgl. S. 106. 140) S. 336. 141) S. 80 zu Mk. 4, 35 bis 5, 43. Im einzelnen: S. 54, 57, 86, 104, 108, 137, 314, 318, 319, 335 ff., 355. — S. 94, 372 wird der Zeichencharakter anders verstanden: Vorbild des künftigen messianischen Mahles. 142) S. 320. 143) Hier sagt S. zu Mt. 8, 25, daß alle Wunder Jesu auf Glauben bezogen seien. 144) Vgl. Bultmann, Jesus, S. 30.

Gottessohnes, und jeder Gedanke der Verhüllung war ihnen ursprünglich fremd. Mt. 11, 5 hat nach dem Verständnis des Mt. denselben Sinn. Daß das Wort von Jesu Messianität nicht ausdrücklich spricht, sondern nur die Zeichen der messianischen Zeit nennt, liegt nicht an einer Verhüllungstendenz, sondern daran, daß es ursprünglich überhaupt eine andere Bedeutung hatte¹⁴⁵, von der Nähe der Heilszeit und dem prophetischen (nicht messianischen) Selbstbewußtsein Jesu sprach. Von dem befremdlichen Charakter der Wunder Jesu hat weder das ursprüngliche Wort noch Mt. reden wollen.

Doch zeigen für S. nicht nur die Wunder Jesu, daß der Schlüssel zum Messias-Geheimnis im Glauben¹⁴⁶ o. ä. liegt. Im Mk.-Kommentar betont er den Gedanken besonders bei der Interpretation der Streitgespräche 11, 27 ff., die sich alle um die messianische Hoffnung drehen, dabei aber das Geheimnis wahren.¹⁴⁷

Besonders offensichtlich¹⁴⁸ spricht 12, 28 ff., das Gespräch über das größte Gebot, den in Frage stehenden Zusammenhang aus. Der Schriftgelehrte ist nicht fern von der Herrschaft Gottes, die mit Jesus erschienen ist, er ist — soll das offenbar heißen¹⁴⁹ — dem Verständnis des Messias-Geheimnisses nahe, und zwar darum, weil er Gottes Forderung und Gericht bejaht.

Ähnlich wird die Pharisäerfrage 12, 13—17 interpretiert.¹⁵⁰ — Auf die Vollmachtf Frage gibt Jesus keine klare Antwort; denn die Erkenntnis, daß er selbst der Kommende ist, von dem Johannes sprach, ist gebunden an den Gehorsam gegen das Bußwort des Täufers.¹⁵¹

Auch auf die Streitgespräche Mk. 2, 1—3, 6 verweist S. mehrmals in unserem Zusammenhang.¹⁵² Die „Armen“ und „Elenden, d. h. die, „die auf den Gott des Gerichts als auf den Vergebenden und Helfenden warten“ können verstehen, daß Jesus sich als den Menschensohn-Weltrichter bezeichnet, wenn er 2, 10 „ganz unscheinbar“ von sich als dem „Menschenkind“ redet.¹⁵³ Auch in 2, 19 f., 27 f., 2, 17, 3, 4 klingt das Messias-Geheimnis auf, „doch so, daß die Entscheidung an unmittelbaren Fragen des Handelns und Verhaltens fällt.“¹⁵⁴ — Ähnlich äußert sich S. zur Geschichte von der Tempelreinigung¹⁵⁵

145) Vgl. Bultmann, G. d. s. Tr., S. 136.

146) so S. 82 zu Mk. 4, 41.

147) Vgl. die zusammenfassenden Abschnitte vor und nach 11, 27—12, 37, S. 144, 155. 148) S. 144; Auslegung vgl. S. 153.

149) Vgl. die letzten Sätze auf S. 153.

150) S. 148. 151) S. 144 f. — Zu den beiden übrigen Gesprächen bemerkt S. nichts dergleichen.

152) Rückverweise, S. 82, 144, 143, 148.

153) S. 57 f.

154) S. 63 zum Abschluß der Streitgespräche. Bei der Einzelerklärung geht S. nicht darauf ein. 155) S. 143.

zum Gespräch mit dem Reichen¹⁵⁶ sowie einige Male im Mt.-Kommentar.¹⁵⁷

Keine der genannten Stellen aber wird man als Beleg für S.'s Anschauung anerkennen können. Die Interpretation des Gesprächs über das größte Gebot ist so künstlich, daß man nicht begreift, wie S. hier von einem „offensichtlichen“ Beleg reden kann. Der Schriftgelehrte bestätigt die Antwort Jesu als theologisch richtig; das allein steht da, der Art des Schulgespräches entsprechend, während vom Gehorsam gegen den Bußruf ebensowenig die Rede ist wie von Jesu Messianität.¹⁵⁸ — Auch in die Pharisäerfrage muß jede Beziehung auf Jesu Person erst hineingelesen werden. — Das Gespräch über die Vollmacht Jesu dagegen enthält eine solche natürlich, und V. 31 f. wirft auch wirklich den Fragestellern vor, daß sie der Predigt des Täufers nicht geglaubt hätten. Freilich wird dieser Glaube weder als Hören auf den Bußruf des Täufers charakterisiert noch zur Voraussetzung für die Durchdringung des Geheimnisses Jesu gemacht; so bildet das Stück auch in seiner heutigen Gestalt keinen Beleg für S.'s Anschauung. Ursprünglich aber war sein Sinn erst recht nicht der, eine Bedingung für das Verständnis Jesu zu nennen, sondern im Gegenteil auf Grund der (vorausgesetzten) Anerkennung des Täufers zur Anerkennung Jesu zu nötigen.¹⁵⁹ — Mk. 2, 1—12 läßt weder erkennen, daß „Menschensohn“ ein Geheimname sei, noch daß nur die „Stillen im Lande“ ihn verstehen könnten. Auch an den übrigen Stellen haben S.'s Gedanken keinerlei Anhalt im Text. Mt. 11, 6, wo nach dem Verständnis des Mt.¹⁶⁰ offenbar vom Erkennen der Messianität Jesu die Rede ist, fehlt doch jede Beziehung auf seinen Bußruf.

An einigen Stellen erscheint übrigens als der Zugang zum Messias-Geheimnis nicht der Bußruf Jesu, sondern — die Kenntnis des Alten Testaments. Den Messias-Einzug kann nur der als solchen verstehen, der „in der Erwartung der Propheten lebt“¹⁶¹; und die Schriftgelehrten hätte das alttestamentliche Wort, das ihnen anvertraut war, auf den Messias und sein Kommen hinweisen sollen. In den Seligpreisungen Mt. 5, 3. 4 liegt ein verhülltes Messiasbekenntnis für den, der „Ohren hat zu hören“: Es handelt sich nämlich um eine Anspielung auf Jes. 61.¹⁶² — An den beiden letztgenannten Stellen ist offenbar wieder mit keinem Gedanken an die Messianität Jesu gedacht. An der ersteren dagegen, wo dies der Fall ist, handelt es sich natürlich um einen Weissagungsbeweis der Gemeinde,

156) S. 130. 157) S. 336 zu 11, 6; S. 411 zu 21, 28—32. 158) Daß die Gottesherrschaft mit Jesu Person und Wort erschienen sei, ist natürlich eine Umdeutung des Textes, die aber bei S. beständig begegnet. 159) Vgl. Bultmann, G. d. s. Tr., S. 18 f. 160) s. oben, S. 68 dieser Untersuchung. 161) S. 407. 162) S. 241 f.

der die Geschichte so gestaltete, und nicht um eine von Jesus selbst so gewollte geheimnisvolle Andeutung seiner Würde.

Während nun Umkehrbereite und Glaubende das Geheimnis durchschauen, wird es für die anderen zum Skandalon. Sie stoßen sich an Jesu Niedrigkeit¹⁶³, so der Täufer¹⁶⁴, der Jesus als den „Gewaltigen“ erwartete, so die Jünger, die sich in das Unheldische seines Sterbens nicht finden können¹⁶⁵, so vielleicht auch Judas. Jesus selbst befaßt seine Person unter das Wort „Skandalon“¹⁶⁶, und gerade in den „Geheimnis“-Zügen des Mk.-Evangeliums tritt das hart Befremdliche an Jesus besonders deutlich heraus.¹⁶⁷

Auch hier kann man S. nicht zustimmen. Zwar ist es gewiß richtig, daß für die Jünger der Kreuzestod Jesu das Skandalon war, (freilich nicht nur das „Unheldische“, Schmachvolle daran, sondern die Tatsache des Todes überhaupt), dessen Ueberwindung durch die Auferstehung das Werden einer christlichen Gemeinde überhaupt erst ermöglichte. Im übrigen aber berichten beide Evangelien nichts von einem Anstoß an der Niedrigkeit Jesu. Mt. 11, 2 ff. will nicht von einem Aergernis des Täufers sprechen — wenn das Interesse daran hinge, müßte doch von seiner Reaktion auf Jesu Antwort die Rede sein —, sondern die Messianität Jesu gegenüber der Täufergemeinde verteidigen; deren Angriffe richteten sich offenbar gegen den messianischen Charakter seiner Wunder¹⁶⁸, haben also mit seiner Niedrigkeit nichts zu tun. In dem ursprünglich isolierten Wort¹⁶⁸ 11, 5 f. spricht Jesus wohl vom *σκανδαλιζεσθαι ἐν ἐμοί*; doch meint er damit nicht einen Anstoß an seiner Person, sondern an seiner Botschaft. — Daß endlich die eigentlichen Geheimniszüge (im Sinne Wredes) nichts mit einem Skandalon zu schaffen haben, ist nach dem oben¹⁶⁹ Gesagten klar.

Wir haben versucht, uns die in S.'s Kommentaren immer wieder hervortretende ethisch-erbauliche Auffassung vom Messiasgeheimnis deutlich zu machen. Die Prüfung der wichtigsten Belegstellen ergab, daß sich diese Auffassung exegetisch nicht halten läßt. Es muß nun aber betont werden, daß sie wohl die für S. charakteristische, aber durchaus nicht die einzige bei ihm begegnende Ansicht vom Geheimnis darstellt; vielmehr wird sie häufig durchkreuzt von einer anderen, die der Wredes ähnlicher ist.

Das ist z. B. der Fall, wenn S. davon spricht, daß Jesus auf Erden im Geheimen der Messias gewesen, durch die Auferstehung aber

163) S. 346, 182. 164) S. 224, 227, 335. 165) S. 452; vgl. S. 176: Jesu Tod als Skandalon. 166) S. 176. — Vgl. ferner S. 87 f., 370 zu Mk. 6, 3 f. par.; S. 412 zu Mt. 21, 44. 167) S. 67. 168) Vgl. Bultman, G. d. s. Tr., S. 22. 169) s. oben, S. 60, 64 dies. Unters. — Auf die Vermutung über Judas braucht nicht eingegangen zu werden.

in die unumschränkte Herrschaft eingesetzt sei.¹⁷⁰ „Für die Urgemeinde ist das Messias-Geheimnis gelöst durch die Auferstehung.“¹⁷¹ Damit hat S. zweifellos insofern recht, als die Geheimnistheorie die Verborgenheit der Messianität bis zur Auferstehung wahren läßt.¹⁷² Von einer ethischen Fassung des Geheimnisses ist hier also nicht die Rede; „Geheimnis“ bedeutet einfach „Verborgenheit“, „Unerkanntheit“, nicht Gehorsam, Verzicht, Verhülltsein in Niedrigkeit. Hierher gehören auch andere Stellen, an denen es ohne nähere Erklärung heißt, daß die Messianität das Geheimnis Jesu sei. Ebenso steht es, wenn S. vom Leidensgeheimnis redet¹⁷⁴, das nur verhüllt ausgesprochen werde.¹⁷⁵

Auch der Jüngerunverstand wird nicht einheitlich im Sinne des ethischen Verständnisses des Geheimnisses interpretiert. Während es zu diesem nur paßt, den Unverstand als Mißerfolg Jesu zu seiner Niedrigkeit zu rechnen und seitens der Jünger als Anstoß daran zu erklären, begegnet diese Auffassung doch nur in allgemeinen Hinweisen¹⁷⁶, während S. an den Textstellen, wo das Motiv vorliegt, entweder gar nicht darauf eingeht¹⁷⁷ oder nur von der durchgehenden Verständnislosigkeit überhaupt redet¹⁷⁸, die gar durch die Auferstehung zeitlich begrenzt ist.¹⁷⁹

Während S. aber anscheinend nicht bemerkt, daß er mit solcher Interpretation seine ethische Geheimnisanschauung verläßt, weist er selbst zu Mk. 6, 51f. auf eine Verschiebung des Geheimnisses¹⁸⁰ und zu Mk. 8, 14 ff. auf eine solche des Jüngerunverstandes¹⁸¹ hin. An der ersteren Stelle besteht die Verschiebung darin, daß Jesu Wunderkraft als zu seiner natürlichen Ausstattung gehörig und ihm jederzeit verfügbar¹⁸² angesehen wird und die Jünger eben dies nicht verstanden haben¹⁸³, während Jesus sonst bei seinen Wundern als der Empfangende bezeichnet ist.¹⁸⁴ Mk. 8, 14 ff. dagegen ist der Unverstand insofern in eine neue Beleuchtung gerückt, als er sich nicht gegen Geheimnis und Bußruf richtet, sondern ein Mißverständnis eines Wortes darstellt. S., der sonst auf eine Unterscheidung der Anschauungen der Tradition und der Evangelisten selbst nicht eingeht¹⁸⁵, betont¹⁸⁰, daß es sich an beiden Stellen um eine

170) S. 46, 110, 118, 155, 272, 300, 353. 171) S. 118, 155. 172) Mk. 9, 9, vgl. Wrede a. a. O., S. 66 ff. 173) häufig; z. B. S. 182, 185, 418. 174) S. 110, 117, 120, 326. 175) s. oben, S. 61 dies. Unters., Anm. 79. 176) s. ob.; S. 61, Anm. 68 dies. Unters. 177) so Mk. 4, 13; 7, 18; 10, 24. 178) S. 118 f. 179) S. 118. 180) S. 95. 181) S. 107. 182) S. 309 dagegen erscheinen die Wunder Jesu überhaupt als „Zeichen unumschränkter Macht“, obwohl doch das Jesus-Bild des Mt. nicht grundsätzlich von dem des Mk. abweichen soll! 183) S. 381, wo S. das Unverständnis ebensn umschreibt, ist nicht von einer Verschiebung die Rede. 184) S. scheint hier einen ersten Schritt auf dem Wege zum Mißverständnis der Wunder durch die alte Kirche zu sehen, s. ob. S. 59 Anm. 45 dies. Unters. 185) vgl. u. S. 77 dies. Unters.

Theorie des Mk. handle, nicht um eine den Erzählungen selbst eigene. Für das übrige Evangelium lehnt er es ausdrücklich ab, im Jüngerunverstand ein „willkürlich von Markus eingetragenes Schema“ zu sehen.¹⁸⁶ — Man wird diesem Urteil S.'s, das nicht nur seine oben als falsch erkannte Auffassung von Wundern und Unverständnis voraussetzt, sondern auch eine unberechtigte Kluft reißt zwischen diesen beiden und den übrigen Belegstellen, nicht zustimmen können.

Es bleibt nun noch zu fragen, woher die ethisch gefaßte Geheimnisvorstellung nach S. stammt. Von den Evangelisten kann sie ja offenbar nicht herrühren, sondern gehört schon der Tradition an. Nun wurde oben¹⁸⁷ S.'s Beurteilung der Geschichte von den Grabeswächtern erwähnt: Sie kann nicht historisch sein, weil sie die Haltung jenes Geheimnisses nicht aufweist. Offenbar leitet S. diese also von Jesus selber her.

Das zeigt auch deutlich seine Auseinandersetzung mit Wrede.¹⁸⁸ S. erkennt an, daß Wrede die entscheidenden Beobachtungen gemacht habe; aber er lehnt es ab, sie für „Uebermalung des ursprünglichen Jesus-Bildes“¹⁸⁹ zu halten, und zwar mit der Begründung, daß jedes der Einzelstücke (die er ja zum sehr großen Teil auf Jesu Lebzeiten zurückführt) vom Messias-Geheimnis bestimmt sei, und zwar in einem gegenüber Wrede veränderten (eben jenem ethischen) Sinn.

Nach dem, was über das Verhältnis des Messias-Geheimnisses in S.'s Sinne zu den Quellen gesagt wurde, braucht seine Herleitung der Vorstellung von Jesus selbst nicht mehr widerlegt zu werden. Ueber seine Stellungnahme zur Frage der Echtheit der Texte ist weiter unten noch kurz zu sprechen.

Jesus als Erfüller aller Erwartungen.

Neben dem Messias-Geheimnis ist ein zweiter Hauptgesichtspunkt, unter dem S. das Jesusbild der Urgemeinde betrachtet, der, daß in Jesus alle Erwartungen erfüllt sind. Während das Messias-Geheimnis mehr im Mk.-Evangelium zum Ausdruck kommt, wird Mt. stärker vom Gedanken der Erfüllung beherrscht; doch liegt er auch bei Mk. vor. Zunächst finden alle Einzelerwartungen, die das Alte Testament und das Judentum kannte, in Jesus ihre Erfüllung. Er ist der Messias, der Gotteskönig von Jes. 11, der Menschensohn-Weltrichter von Dan. 7, der Gottesknecht von Jes. 53. Als Messias

186) S. 74.
vgl. S. 110.

187) S. 67 dies. Unters.

188) S. 40, 54, 110.

189) S. 54,

sammelt er das neue Gottesvolk¹, denn Messias und Gemeinde gehören zusammen, und bringt das erhoffte neue Gesetz, die „Thora des Messias“.² Als der Weltenrichter ist er der, der vergeben kann³, und erfüllt damit zugleich die Hoffnung von Jer. 31 auf die endgültige Vergebung.⁴ Als der Gottesknecht erscheint er besonders in der Passionsgeschichte in seinem Schweigen und Dulden.⁵ Aber auch wenn von seinem „ringenden Wundertun“ die Rede ist, nämlich davon, daß er unwillig wird oder seufzt⁶, so handelt er als leidender Knecht Gottes, und weiter befolgt er die Weisung von Jes. 42, 5 f. und 49, 6 f., wenn er sich vornehmlich an Juden, erst in zweiter Linie an Heiden wendet.⁷ Als Messias wie als Gottesknecht ist er Träger und Spender des Geistes⁸; eine schon schwindende Hoffnung des Judentums wird damit erfüllt.⁹ Er ist ferner der Freudenbote¹⁰ und der Bringer der Gottesherrschaft¹¹, die in seinem Tun und Wort Gegenwart wird; ja, in ihm „kommt Gott selbst und hilft“¹², wie Jes. 35, 4 verheißt.

Das letztere bildet übrigens den eigentlichen Sinn seiner Wunder, vor allem derjenigen, die unmittelbar Jes. 35 erfüllen, der Heilungen Blinder, Tauber und Lahmer.¹³ Doch tragen alle seine Wunder den Charakter der Hilfe¹⁴; dies gehört zum Messianischen, „Jesusartigen“ an ihnen. Das einzige, das davon eine Ausnahme macht, ist die Verfluchung des Feigenbaumes¹⁵, von der S. deshalb offen läßt, ob nicht erst die Gemeinde hier aus einem Gleichnis Jesus eine Begebenheit gemacht habe. Dagegen stellt der Stater im Fischmaul ein Messiaswunder dar; denn auch hier handelt es sich um Hilfe Gottes.¹⁶ Gerade die Güte und das Erbarmen, die aus Jesu Wundern sprechen, sollen zur Umkehr bewegen¹⁷; hierin tragen sie Gottes eigene Art.¹⁸

Hat nun Jesus, indem er so die Verheißungen erfüllte, die messianischen Erwartungen des Judentums einfach übernommen und auf sich angewandt, oder hat er sie gewandelt? S.'s Stellungnahme zu dieser Frage ist nicht klar. Einerseits sagt er, das Neue an Jesus sei nur das Bewußtsein, daß in ihm die Erfüllung Gegenwart ge-

1) S. 166 ff., 226, 355, 384, 401; vgl. 64 ff., 234, 299, 307, 316, 323 ff., 412, 430, 453. 2) 62, 352; 101; 171, 451; 237, 252, 255, 277; 350; 181, 457; 199; 207; 473. 3) S. 57, 59, 130, 301, 342, 447, 458, 471. 4) S. 214, 283, 291, 303, 342, 452 u. ö. 5) S. 181 ff., 188, 196, 450, 453, 461, 465, vgl. S. 266. 6) S. 53, 104, 119, vgl. S. 309. 7) S. 102, 378; 305 f.; 324. 8) S. 43 f., 45 f., 51, 56, 64, 68, 69, 89, 106, 110, 161, 178, 199, 206, 215, 220, 226, 242 f., 249, 342, 343, 345, 353, 354 f., 455, 472 f. 9) S. 249. 10) S. 49, 236, 241 ff. S. 336, 434. 11) S. 42, 49, 60 f., 72 f., 114, 124, 148, 153, 170, 200, 206, 223, 237, 248, 264, 270, 272, 278, 282, 283, 313, 317, 318, 343 f., 346, 355, 362, 414, 430. 12) S. 130, 335, 337, vgl. S. 315. 13) S. 335 ff., 57, 103, 108, 137, 314, 319 f., 379, vgl. S. 303, 408. 14) S. 95, 374. 15) S. 141. 16) S. 390. 17) S. 343. 18) S. 315, vgl. S. 312.

worden sei¹⁹: Das Geheimnis sei lediglich das „Ich bin's“²⁰, ohne daß eine Umgestaltung der Messias-Idee stattgefunden habe. Auch die Vereinigung der verschiedenartigen Erwartungen habe schon das Judentum gekannt: Gottesknecht und Menschensohn waren schon in Henoch und Esra verknüpft²¹, ebenso Gottesknecht und Messias²², erst recht natürlich Menschensohn und Messias.²³ Vom Leiden des Messias sprach man seit Jes. 53.²⁴ In den jüdischen Apokalypsen stand es wenigstens zwischen den Zeilen, wenn sie auch nicht ausdrücklich davon redeten.

Andererseits aber begegnen bei S. auch genau entgegengesetzte Äußerungen: In der zeitgenössischen Erwartung gab es nur ein unausgeglichenes Nebeneinander der einzelnen Vorstellungen, während es ihr ein Geheimnis blieb, wie sich das alles einen sollte.²⁵ Ihre Einung fanden die verschiedenen Gedankenreihen erst in der Wirklichkeit Jesu.

Zu diesen Ausführungen S.'s ist zunächst zu sagen, daß die Gemeinde in Jesus sicher den Erfüller aller Verheißungen gesehen hat; das ist ja der Sinn des Weissagungsbeweises, der eine so wichtige Rolle im Urchristentum spielt. Im einzelnen freilich kann man S. nicht immer zustimmen. Ist Jesu Gegensatz zur jüdischen Frömmigkeit wirklich als Erfüllung der Hoffnung auf ein neues Gesetz, die „Thora des Messias“, betrachtet worden? Das wird nirgends gesagt; jedenfalls aber ist es verfehlt, sein abweichendes Pascha-Datum (das doch nicht einmal gesichert ist) so zu erklären. — Die Verheißung der Vergebung Jer. 31 wird man zwar in Jesus erfüllt gesehen haben; aber wenn S. wieder und wieder davon redet, daß Jesus als der Vergebende über die Erde gegangen ist, so muß man demgegenüber darauf hinweisen, daß nur ein einzigesmal (in der Geschichte vom Gelähmten) wirklich davon die Rede ist und das Wort „Vergebung“ auch in seinen Reden bei weitem nicht so oft begegnet, wie es nach S. scheinen möchte. Ähnliches gilt vom Geist, der auf Jesus ruht (nur Mk. 1, 10 par.; Mt. 4, 1; Mt. 12, 18; Mk. 3, 29, was nach V. 30 offenbar so verstanden ist) oder den er spendet (gar keine Belege aus Mk. und Mt.). — Ferner ist die Auffassung von Jesu Wundern als Teil des Gottesknechtleidens nicht einmal Mt. 8, 17 vorhanden; denn dort wird das Zitat aus Jes. 53, 4 doch offenbar nicht so verstanden, daß Jesus leide, sondern daß er die Leiden wegnehme. An ein „ringendes Wundertun“ an den genannten Stellen ist natürlich erst recht nicht gedacht. — Auch den Freudenboten von Jes. 52, 7, 61, 1 hat man sicher auf Jesus gedeutet, und Jes. 35, 4 hat er selbst in seinen

19) S. 233 ff. 20) S. 111. 21) S. 57. 22) S. 109 ff. 23) S. 301.
24) S. 247, 418. 25) S. 46, 111. 26) S. 199.

Wundern erfüllt gesehen; aber daß die Gottesherrschaft in seiner Person vorhanden sei²⁷, ist eine Umdeutung, auf die gar nichts bei Mk. und Mt. schließen läßt.

Eine weitere Frage ist nun, ob schon Jesus selbst sich als Erfüllung der Weissagung verstanden hat. Hat er wirklich in die jüdischen Erwartungen hinein sein „Ich bin's“ gesprochen?

Die Historizität der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn hat sich uns oben²⁸ als unwahrscheinlich erwiesen. Die Gründe für sie, die S. anführt²⁹, können demgegenüber nicht als durchschlagend gelten. Er betont die Bedeutsamkeit der messianischen Vergebung für Jesu Botschaft, während doch nirgend die Vorstellung von einem vergebenden, sondern nur die von einem richtenden Menschensohn bezeugt ist; er betont ferner den Zusammenhang von Wunder und Wort, wovon gar nicht einsichtig ist, was sie mit dem Begriff des Menschensohnes zu tun haben sollte; er verweist darauf, daß Jesus vielfach Rätselworte gebrauche, wie das hier (2, 10) vorliegende vom „Menschenkind“, während es sich doch keineswegs um ein Rätselwort handelt, sondern um den Ersatz von „ich“ durch „der Menschensohn“, wie es in von der Gemeinde geformten Jesusworten vorkommt; er legt endlich Wert auf das Anakoluth in V. 10, das man aber doch nicht als Beweis für altertümliche Ueberlieferung, sondern nur als volkstümlich ungeschickte Ausdrucksweise bewerten darf.

Andere messianische Selbstbezeichnungen sind uns in den Synoptikern nicht überliefert, und wenn man mit Bultmann³⁰ das Petrusbekenntnis nicht für historisch halten kann, ebensowenig die Antworten Jesu auf die Fragen des Hohenpriesters und des Pilatus³¹, so geben uns die Quellen keinerlei Grund, eine solche anzunehmen. Die Worte Jesu aber, unter denen ja am ehesten historisch Echtes zu finden ist, lassen viel eher ein prophetisches als ein messianisches Selbstbewußtsein erkennen: Jesus ist der Verkünder der unmittelbar bevorstehenden, ja schon hereinbrechenden βασιλεία τοῦ θεοῦ; seine Heilungen gelten ihm als Zeichen ihrer Nähe. S. selbst erklärt des öfteren so, offenbar durch die Texte dazu genötigt³²; seine viel häufiger ausgesprochene Ansicht von der Gegenwart der Gottesherrschaft, ja geradezu ihrer Identität mit Jesu Person, eint er damit so, daß er die in Unscheinbarkeit und Niedrigkeit verborgene Herrschaft Gottes von der „in Kraft“ gesetzten, die erst noch kommen

27) Vgl. z. B. S. 343 f.: „In Kapernaum ist die Himmelsherrschaft auf die Erde gekommen“, weil Jesu dort gelebt hat; oder vgl. die Auslegung des Gespräches über das größte Gebot, s. oben, S. 68. dies. Unters. 28) s. o., S. 40 f. d. Unters. über Lohmeyer. 29) S. 58. 30) G. d. s. Tr., S. 275 ff. 31) vgl. Bultmann a. a. O., S. 290 ff. 32) Vgl. S. 52, 54, 56, 68, 80, 102, 151, 166 f., 235 („Herold“);

zukünftige Himmelsherrschaft S. 253, 290.

soll, unterscheidet.³³ Dieser Ausgleichsversuch hat aber keinerlei Grundlage im Text.

Was nun die jüdische Erwartung betrifft, so wird man einerseits denjenigen Äußerungen S.'s zustimmen müssen, 'wonach sie eine Zusammenfassung der verschiedenen Vorstellungen noch nicht kannte. Für die Verbindung von Menschensohn und Gottesknecht nämlich gibt S. selbst als Beleg nur die Bezeichnung des Menschensohnes als „Erwählten“³⁴ und „Gerechten“³⁵ in den Apokalypsen; daß sie aber hierfür etwas beweisen könne, ist oben³⁶ schon abgelehnt worden. Dort wurde auch über den christlichen Ursprung jener Verbindung bereits gesprochen.³⁷

Andererseits hat S. darin recht, daß Messias und Menschensohn wirklich im Judentum bereits mehr oder weniger verschmolzen waren; auch darüber ist oben schon gehandelt worden.³⁸

Uebrigens erfüllt Jesus nach S. nicht nur die Erwartungen des Judentums, sondern überhaupt „alle Welthoffnung“, die auf einen kommenden Jungfrauensohn, auf ein großes Friedensreich, auf das goldene Zeitalter. — Die Stellen, zu denen S. davon spricht, belegen dies jedenfalls nicht. Die Jungfrauengeburt und die Heilung des Blinden gelten natürlich als Erfüllung alttestamentlicher Weissagung (Jes. 7, 14, 35, 5), und die Magiererzählung entbehrt überhaupt jeden Erfüllungscharakters.

Schlußbetrachtung.

Wir haben in dieser Untersuchung zwei wesentliche Themen herausgegriffen, die S. in seinen Kommentaren immer wieder anspricht. Damit ist freilich bei weitem keine vollständige Darstellung seines Jesusbildes gegeben; doch dürfte es wohl auch kaum möglich sein, eine solche zu erreichen. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß S. verschiedene Anschauungen vom Messiasgeheimnis nebeneinander vertritt¹ und Widersprüchliches über die jüdische Eschatologie äußert.² Derartiges begegnet aber auch sonst häufig, sodaß man wohl mit Ebeling³ von einem „Chaos von Ansichten“ sprechen kann. Demgegenüber haben wir gesucht, das herauszustellen, was nach S. selbst das Wesentliche an der Auffassung der Urgemeinde von Jesus ist, und fanden es vor allem im ethisch gefärbten „Messias-Geheimnis“. Jesus ist der, der Gehorsam lernt (Hebr. 5, 8) — das ist das Thema, in dem S. die Einheit besonders des Mk.-

33) S. 115 zu Mk. 9, 1. 34) S. 46, 111. 35) S. 111. 36) s. ob., S. 32. der Unters. über Lohmeyer. 37) ebd., S. 41 f. 38) ebd., S. 52 f.

1) s. ob., S. 70 f. dies. Unters. 2) s. ob., S. 73 f. dies. Unters. 3) a. a. O., S. 93. Vgl. die von ihm zusammengestellten Urteilstafeln daselbst!

Evangeliums erblickt.⁴ Die Methode seiner Interpretation ist dabei im Grunde nicht die des Historikers. Freilich geht er auf die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung ein, bejaht sie z. T. auch ausdrücklich; aber er zieht nicht die Konsequenzen daraus. So weist er verschiedentlich darauf hin, daß die Evangelien aus lauter ursprünglichen Einzelstücken aufgebaut sind⁵, und betont mit Recht, daß „Gedankengänge... in unseren Evangelien nie das Erste“ seien, sondern „vielmehr die Ueberlieferung der einzelnen Worte“⁶; andererseits aber bezeichnet er es als eine verkehrte Fragestellung, wenn man die ursprüngliche Form aller Einzelworte hinter der jetzigen Gestaltung der Reden wieder hervorsuche⁷, und hebt einen Unterschied zwischen der Tradition und den Evangelisten selbst kaum hervor⁸ (nur zu Mk. 6, 51 f., 8, 14 ff., s. ob. S. 71 f. dies. Unters.). Weiter erklärt S. immer wieder, daß uns in den Evangelien nie Historie vorliege, sondern die Berichte vielmehr immer von einer bestimmten Verkündigung getragen seien⁹, ferner, daß es nicht auf Echtheit eines Stückes ankomme, sondern darauf, ob es von der Wirklichkeit her geprägt sei, die „Jesus“ heiße¹⁰, bzw. ob es in den Zusammenhang des Alten Testaments und des übrigen Neuen Testaments hineinpasse; aber doch legt er großen Wert darauf, die einzelnen Berichte als glaubwürdige Ueberlieferung hinzustellen. Wo er die Historizität eines Berichtes ablehnt, geschieht es entweder auf Grund ethisierender Reflexionen¹¹, oder es muß sich schon um sehr stark legendäre Züge handeln, wie es das Geschick der zweitausendköpfigen Schweineherde¹² oder die Auferstehung der Heiligen nach Jesu Tode ist.¹³ So sehr er die Erfüllung des Alten Testaments in Jesus betont, so wenig faßt er doch den Schriftbeweis als ein Stück Gemeindetheologie auf; vielmehr ist die Passion tatsächlich nach Ps. 22 und Jes. 53 verlaufen und nicht etwa in unseren Berichten legendarisch übermalt.¹⁴

Man gewinnt beim Lesen der Kommentare den Eindruck, daß S., sowohl wenn er die Historizität eines Berichtes verfährt, als auch wenn er die Echtheitsfrage für unwesentlich erklärt, von dem Anliegen geleitet ist, der Verkündigung der Evangelien ihre Verbindlichkeit zu wahren, die ihm durch Bestreitung der Historizität gefährdet erscheint. Charakteristisch dafür ist z. B. auch die Ablehnung, die er Wrede zuteil werden läßt: Seine Erkenntnis, daß das

4) Vgl. Ebeling a. a. O., S. 88. 5) S. 38, 205, 207; vgl. S. 132, 179 u. 456, 237, 251, 304. 6) S. 132. 7) S. 419. 8) Nicht einmal zwischen den Synoptikern u. Joh. bzw. anderen Schriften des N.T. scheint S. im Grunde einen Unterschied zu machen, wie die beständigen Hinweise auf sie zeigen. 9) S. 193, 207, 236 f. u. ö. 10) S. 157 u. ö. 11) so die Geschichte vom Feigenbaum (s. ob., S. 73 dies. Unters.) u. v. den Grabeswächtern (s. S. 67 dies. Unters.) 12) S. 84. 13) S. 466. 14) S. 187 f., 191, 264.

Messiasgeheimnis eine Doktrin und nicht Historie darstellt, ist ihm „Zweifel“.¹⁵

Diesem Ansatz, der ja nicht ein kritischer, sondern ein apologetischer, ja seelsorgerlicher ist, entspricht auch seine ethisch-erbauliche Sicht des Messias-Geheimnisses. Bei solchem Ansatz aber trägt man naturgemäß sehr leicht Gedanken in den Text hinein, die man darin finden möchte. Will man eine historisch richtige Vorstellung vom Jesusbilde der Urchristenheit gewinnen, so darf man auch nur nach dem historisch Haltbaren fragen.

15) S. 110.

C. Rudolf Otto

Das Selbstbewußtsein Jesu nach den Evangelien.

Wieder von ganz anderer Seite nimmt Rudolf Otto in seinem Buche „Reich Gottes und Menschensohn“ Stellung zu unserem Thema. Er geht aus von der Ueberlegung, daß Jesus mit messianischen Ansprüchen aufgetreten sein müsse, da sich das geschichtliche Faktum des Messiasglaubens der Gemeinde sonst nicht erklären lasse¹, und sucht nun dieses messianische Bewußtsein Jesu herauszuarbeiten. Dabei legt er einerseits die Berichte zugrunde, die die Evangelien darüber enthalten, andererseits die Henoeh-Apokalypse, von der Jesus nach ihm stark beeinflußt ist. Wir befassen uns zunächst mit seiner Interpretation der Evangelien.

Grundsätzlich sieht O. die Zeugnisse von messianischen Aussagen und Verhaltungen Jesu in den Evangelien als historisch an, eben mit der Begründung, daß durch sie allein ein zureichender Grund für den Messiasglauben der Gemeinde gegeben sei. Hiergegen ist nun freilich, noch bevor wir dem Gang seiner Darlegungen folgen, sogleich ein Bedenken anzumelden: Selbst wenn Jesus ein messianisches Selbstbewußtsein gehabt haben sollte², so wären wir doch darum noch nicht berechtigt, dieses Selbstbewußtsein einfach mit den messianischen Ansprüchen des Jesus der Evangelien zu identifizieren. Das Bild Jesu hat sich innerhalb des N. T. stark gewandelt, und wir haben kein Recht, von vornherein anzunehmen, daß sich solche Wandlungen nicht auch zwischen Jesus selbst und dem ältesten Evangelium vollzogen haben könnten (vgl. hierzu Wrede a.a. O., Einl.).

Angesichts dieser Grundvoraussetzung O.'s ergibt sich nun sogleich die Frage, welche Fassung der Worte und Berichte er als historisch (oder dem Historischen am nächsten kommend) ansehen will; weichen doch die Darstellungen der drei Synoptiker oft erheblich voneinander ab. O. entwickelt seine quellenkritischen Grundsätze (S. 58 ff.) im Anschluß an W. Bußmann folgendermaßen: Die erzählende Stammschrift unserer Evangelien (die ihnen als zweite Quelle neben einer Logiensammlung zugrunde liegt) hat dem Lk. in ursprünglicherer Form vorgelegen als den beiden anderen Synop-

1) a. a. O., S. 118 f. 2) hierzu s. unten S. 83.

tikern, sodaß seinem Texte grundsätzlich der Vorzug zu geben ist. Allerdings hat zweifellos auch Lk. selbst die von ihm vorgefundene Stammschrift vielfach redigiert (S. 61) und ist daher manches Datum bei den beiden anderen Synoptikern in ursprünglicherer Form zu finden als bei „dem das elegantere Griechisch schreiben und suchenden Lukas“³; grundsätzlich aber steht Lk. dem Ursprünglichen am nächsten.

Hiermit steht O. nun der weit überwiegenden Mehrheit der Forscher entgegen, die im Mk.-Evangelium die ursprünglichsten Textfassungen findet. Dibelius (a. a. O., S. 212) urteilt demgegenüber, daß O. einem Fehlschluß zum Opfer gefallen sei, indem er denjenigen Text für den ältesten halte, der dem Geschmack des modernen Menschen am meisten entspreche. Hält man sich jene Voraussetzung und diesen Interpretationsgrundsatz O.'s vor Augen, so muß man seinen Ausführungen von vornherein skeptisch gegenüber treten.⁴ Doch gilt es nun zunächst, denselben zu folgen.

Otto handelt in seiner Darstellung sofort gemäß seiner Voraussetzung: Er stellt Zeugnisse der synoptischen Evangelien für Jesu Sendungsbewußtsein zusammen⁵, vorerst noch solche ohne messianische Einkleidung, behandelt sie als historisch und gewinnt aus ihnen das Gesamtbild eines so hohen Selbstbewußtseins, daß es

3) Hiernach sollte man denken, daß O. die redigierende Tätigkeit des Lk. lediglich in einem sprachlichen Glätten und Feilen sähe; tatsächlich aber ist dies nirgends sein Grund für eine Zurückstellung des Lk.-Textes zugunsten von Mtth. oder Mk. Eine solche begegnet im Laufe seiner Ausführungen an folgenden Stellen: Mt. 11, 12 f. vor Lk. 16, 16 (S. 48 f. 56 ff. 79 ff.; der Sinn des Logions bei Mt. ist dunkel, sodaß eine Entscheidung hier schwer zu treffen ist); Mt. 13, 10—17 vor Mk. 4, 10 ff., Lk. 8, 9 f. (S. 104 ff.; doch handelt es sich bei Mt. nicht um einen alten, sondern um einen deutlich sekundären Zusammenhang, der bei Mk. und Lk. nicht „auseinandergebrochen“ ist (so O. S. 106), sondern noch nicht besteht); Petrusbekenntnis nach Mt., S. 173 (s. unt. S. 86 f. dieser Untersuchung); Mk. 11, 9 vor Lk. 19, 38 (S. 175 f.; hier wird O. zuzustimmen sein; freilich ist der Einzugsbericht auch bei Mk. offenbar schon messianisch verstanden); Mk. 14, 62 vor Lk. 22, 67 ff. (S. 178; s. unt. S. 88 dieser Untersuchung); Mk. 10, 45 vor Lk. 22, 27 (S. 217; gerade umgekehrt ist zu urteilen, vgl. Bultmann, ZNW 1937, S. 5); Mk. 14, 25 vor Lk. 22, 18 (S. 230; hier ist O.'s Begründung charakteristisch: die Mk.-Mt.-Form entspricht der Henochischen Apokalypik von der Jesus nach O. bestimmt war). Im ganzen hat man durchaus den Eindruck willkürlicher Entscheidungen (Bultmann a. a. O., S. 4); über das Urteil Dibelius' (s. unten) hinausgehend, möchte man sagen: O. bevorzugt jeweils denjenigen Text, der seinem Geschmack, d. h. seinem Bilde von Jesus, am besten entspricht.

4) Es ist nicht unwichtig, sich dies gleich anfangs klarzumachen; denn im übrigen ist O.'s Darstellung so fesselnd und führt zu so überraschenden Ergebnissen und Ausblicken, daß man sich nur zu leicht gefangen nehmen läßt und vergißt, nach der „Tragfähigkeit des Fundamentes“ (Bultmann), auf dem der ganze Bau errichtet wurde, zu fragen. Nur so ist es wohl zu erklären, daß manche Kritiker des Buches (W. Kümmel, Windisch, Frick) über diese doch entscheidende Frage stillschweigend hinweggehen.

5) S. 120—130.

sich in Jesu geschichtlicher Situation mit Notwendigkeit in messianische Form kleiden mußte.⁶ Wir müssen die von ihm gegebenen Belege prüfen.

Wenn O. zunächst betont, daß Jesus um den Hereinbruch der Endzeit in seiner Zeit wisse, um das Kommen des Gottesreiches und seinen Sieg über das Reich Satans⁷, so hat er damit völlig recht. Die Stellen, auf die er anspielt (Mt. 13, 17; Mk. 3, 27 parr.), haben diesen Sinn und dürfen wohl auch als echt angesehen werden. Auch hat Jesus offenbar in seinem eigenen exorzistischen Wirken den Erweis dieses Sieges des Gottesreiches gesehen; freilich den Erweis, nicht die Vollendung dieses Sieges, sodaß er selbst in „mystischer Beziehung zu der transzendenten Gestalt des Menschensohnes“⁸ als des Gottessiegers stände.

Weiter nennt O. das „Ich aber sage euch“ von Mt. 5, 21ff. sowie Lk. 11, 31f.: „Hier ist mehr als Jona.... Hier ist mehr als Salomo“ als Beleg dafür, daß Jesus mit einer ganz persönlichen, seiner Gestalt als solcher eignenden Ueberlegenheit über alle bisherige Autorität und Giltigkeit gesprochen habe.⁹ Doch steht davon gerade nichts da, daß diese Ueberlegenheit Jesu als Person eigne; die Verse sind ebensogut verständlich, wenn Jesus sich nur der Einzigartigkeit seiner Botschaft gegenüber den Worten Moses, Jonas und Salomos bewußt ist.

Jesus macht ferner das Verhältnis zu ihm zur Bedingung für das Verhältnis zu Gott und identifiziert seine Sache mit Gottes Sache.¹⁰ — Dies ist richtig für Lk. 12, 8 parr.: „Ein jeglicher, der mich bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes“, wo es sich freilich ursprünglich auch nicht um ein Bekenntnis zu Jesu Person als solcher, sondern zu ihm als Verkünder seiner Botschaft gehandelt hat¹¹ (vgl. Mk. 8, 38 „Wer sich meiner und meiner Worte schämt...“). Dagegen stellt Mk. 9, 37: „Wer eines von solchen Kindern aufnimmt, der nimmt mich auf. Und wer mich aufnimmt, der nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat“ wohl kein echtes Jesuslogion dar; so wie es jetzt lautet, ist es jedenfalls ein Wort des erhöhten Christus, stammt also aus der Gemeinde. Es wird ein älteres Wort zugrunde liegen, nach dem eine Wohltat am geringsten Menschen von Gott als eine ihm erwiesene angerechnet wird¹², und das erst in der Gemeinde eine Beziehung auf Jesus erhielt.

Daß Jesus die Forderung persönlicher Akoluthie als unmittelbaren und völligen Anschlusses an seine Person¹³ erhoben habe,

6) S. 130 ff. 7) S. 120. 8) S. 121. 9) S. 121. 10) S. 121 ff. 11) vgl. Bultmann a. a. O., S. 135. 12) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 153. 13) Otto, S. 122, 130.

darf man den Evangelien auch nicht entnehmen. Die Berufungsgeschichten Mk. 1, 16—20 parr.; 2, 14 parr. sind, wie sie da stehen, ideale Szenen und nicht Historie, ebenso Lk. 9, 57—62¹⁴ und Mk. 10, 17—22¹⁵; die Gemeinde bringt in ihnen symbolhaft zum Ausdruck, daß die Nachfolge Jesu absolute Hingabe verlangt oder daß der Weg zum Leben über das Halten der Gebote hinaus in der bedingungslosen Nachfolge Jesu besteht. Das Wort Mt. 23, 37, das nach O. auch vom rettenden Anschluß an Jesus als die eschatologische Heilsgestalt spricht¹⁶, wird man entgegen seiner Interpretation doch für ein Weisheitswort halten müssen¹⁷, das Jesus vielleicht als solches zitiert hat, aber natürlich ohne sich dabei mit der Weisheit zu identifizieren.

In diesem Zusammenhang verweist O. auch auf den Nimbus des Numinosen, der Jesus umgeben habe¹⁸ und sich besonders auswirke in Staunen, Furcht und Entsetzen derer, die seine Wunder erleben oder ihn reden hören. Den stärksten Ausdruck solcher numinosen Scheu findet O. Lk. 5, 26; er erklärt¹⁹ diesen für unfindbar und darum ursprünglich gegenüber den blässeren Worten bei Mk. und Mt. — Demgegenüber muß man aber darauf hinweisen, daß solche Eindrucksschilderungen in Wundergeschichten stilgemäß sind, wie außerchristliche Parallelen zeigen²⁰, und darum nicht als Zeugnisse für den historischen Eindruck Jesu herangezogen werden dürfen; auch geht die Tendenz im Laufe der Entwicklung nicht auf Abschwächung des Wunderhaften, sondern gerade auf stärkere Betonung, wie sie Lk. 5, 26 durch seine Häufung der Ausdrücke und überhaupt durch seine kräftigere Ausdrucksweise erreicht. Man wird deshalb gerade nicht die Lk.-, sondern die Mk.-Fassung als die ursprünglichere ansehen müssen. Wo aber von Staunen usw. nach Jesu Worten die Rede ist (Mk. 1, 22, Mt. 7, 28 ff.; 22, 33), handelt es sich deutlich um redaktionelle Bildungen (mit Ausnahme von Mk. 6, 2 par., was aber auch nicht als historisch gelten kann).²¹ Bieten uns aber die Evangelien keine historisch glaubwürdigen Zeugnisse für den numinosen Eindruck der Person Jesu, so dürfen wir den Hinweis darauf auch nicht als eine Stütze für die Annahme eines messianischen Sendungsbewußtseins Jesu ansehen.

In der Stelle Lk. 5, 26 findet O. aber auch noch in anderer Hinsicht einen Beweis für dieses Bewußtsein und zwar darin, daß Jesus Sünden vergibt²² und damit in Gottes eigene Prerogative eingreift.²³ Es handelt sich dabei um eine Verbindung von charismatischer Hei-

14) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 26 ff. 15) ebd., S. 50. 57. 16) S. 129 f. 17) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 120 f., Klostermann, Mt., S. 190. 18) S. 122 f. 19) S. 123, Anm. 1. 20) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 241. 21) ebd. S. 30 f., vgl. Klostermann, Markus, S. 54. 22) S. 123 f. 23) S. 121.

lung und charismatischem Sündenerlaß, wie sie in „hagiologischem Milieu“ auch sonst nicht nur berichtet wird, sondern vorkommt²⁴ und verschiedentlich geschichtlich faßbar ist; man hat daher kein Recht, die Geschichtlichkeit dieser Erzählung anzufechten. — O. nennt keine Beispiele für solche Vorkommnisse, und so ist auf seine Ansicht zu erwidern, daß in den synoptischen Evangelien jedenfalls (außer Lk. 7, 47) nur hier von Jesu Sündenvergebung die Rede ist, und zwar in einem Stück, das sich stilistisch deutlich als sekundärer Einschub in eine Wundergeschichte ausweist²⁵, also nicht für historisch gelten kann.

Endlich weiß sich Jesus mit dem Geiste Gottes gesalbt und zur Weisheit Gottes in Beziehung stehend.²⁶ Das erstere zeigt sich in seiner Warnung vor der Lästerung des Geistes und in seiner Anwendung von Jes. 61, 1f. auf sich selbst, daß letztere Mt. 11, 28 ff., wo er in persona sapientiae selber redet. — Dem ist wieder zu entgegnen: Es ist durch nichts bewiesen, daß Jesus selbst diese Worte gesprochen hat. Vielmehr hat die Gemeinde, die Jesus als Erfüllung der Schriften verstand, ihm Jes. 61, 1f. und wohl auch Mt. 11, 28 ff. in den Mund gelegt, ein Wort, das aus einer jüdischen Weisheitsschrift zu stammen scheint.²⁷ Was das Wort über die Geisteslästerung betrifft, so ist sein Zusammenhang mit dem Vorwurf des Beelzebul-Bündnisses offenbar sekundär; Lk. hat es hier anscheinend noch nicht gelesen.²⁸ Ursprünglich hat es also nichts mit dem in Jesus wirkenden Geiste zu tun.

Belege für Jesu Bewußtsein als die „von allem bloßen Prophetentume sich unterscheidende eschatologische Heilsgestalt und als integrierender Bestandteil des Eschaton selber“²⁹ scheint uns O. in den von ihm gesammelten Stellen also nicht beigebracht zu haben. Ein starkes prophetisches Selbstbewußtsein spricht wohl aus manchem der Worte, die wir als echt ansehen können, und freilich weiß Jesus sich dadurch von allen früheren Propheten unterscheiden, daß er das Reich Gottes als unmittelbar bevorstehendes zu verkünden hat und die Menschen in letzter Stunde zur Entscheidung ruft; aber daß ihn als eschatologische Heilsgestalt erst die Gemeinde sieht, ist durch die bisherigen Darlegungen O.'s nicht widerlegt.

O. führt nun weiter aus, daß Jesus seinem Selbstbewußtsein, wie es oben gezeichnet wurde, notwendigerweise eine messianische Form geben mußte.³⁰ Zwar ist dieses Bewußtsein an sich ein unableitbar Letztes und entspringt nicht etwa aus der Bekanntschaft mit messia-

24) S. 125. 25) Vgl. Bultmann, S. 12 ff. 26) S. 126 ff. 27) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 171f. 28) Bultmann a. a. O., S. 11 und Anm. 3. 29) S. 118. 30) S. 130f.

nischen Vorstellungen³¹; aber es kleidet sich in eine Form, die der religiösen Umwelt Jesu entnommen ist.

Freilich kann sich Jesus nicht schlechtweg für den Messias oder Menschensohn halten, ist dieser doch eine rein künftige und transzendente Gestalt.³² Wohl aber kann er erwarten, dereinst zum Menschensohn erhöht zu werden, die Macht anzutreten, auf die er, solange er als Mensch auf Erden lebt, die Anwartschaft hat. Die Möglichkeit einer solchen Vorstellung ist nämlich nach O. durch die Henochapokalypse belegt, deren messiologischen Teil (Kapp. 37—71) er in den folgenden Kapiteln bespricht.

Die Christologie der Henochapokalypse nach Ottos Darstellung.

Henoch, der als Seher Einblick in die Geheimnisse der himmlischen Welt gewinnt, schaut dort den „Menschensohn“, der auch „der Auserwählte“ heißt, eine seltsame Gestalt, in der sich Vorstellungen verschiedenster Herkunft miteinander verbinden.¹ Ein Zwischenwesen zwischen Gott und Welt², tritt er zugleich mit dem „Betagten“ (d. i. Gott) auf; es heißt von ihm, daß „die Gerechtigkeit in ihm wohnt“, und so gehört er in die Nähe der Gottheit.³ Er ist der Richter der Endzeit⁴, der die Gottlosen und überhaupt alles Böse vernichten wird⁴; gleichzeitig aber ist er Helfer und Retter für die Gerechten, deren Los er für die Endzeit bewahrt, deren Geist, wenn sie entschlafen sind, in ihm wohnt (O. interpretiert: „zur Bewahrung in ihn eingeht“)⁵, und die dereinst in Ewigkeit „mit ihm essen, sich niederlegen und erheben“⁶ werden⁶; denn das Ende bringt die Einsetzung des Menschensohnes in Herrlichkeit.

An diesem Menschensohn ist nun auffallend das merkwürdige Nebeneinander von Noch-nicht-sein und Schon-Gegenwart.⁸ Einerseits kommt ihm offenbar nur eine ideale Präexistenz zu; es heißt nämlich, daß sein Name im Anbeginn der Welt vor Gott genannt wurde, wonach er nur in der Idee Gottes zu existieren und erst am Ende wirklich zu werden scheint.⁹ Andererseits wirkt er doch schon in der Gegenwart als Heilsmittler, nicht nur als Bewahrer der Gerechten fürs Ende (s. oben), sondern auch als Quelle von Weisheit, Gerechtigkeit und Kraft (so interpretiert O. 49, 1ff., daß in ihm „der Geist der Weisheit, der Geist dessen, der Einsicht gibt, der Geist der Lehre und der Kraft“ wohnt).¹⁰

31) S. 130. 166. 32) S. 131.

1) vgl. S. 148. 2) S. 142. 148. 3) S. 142. 4) S. 148. 5) S. 143f.
6) S. 146. 7) S. 145. 8) S. 143f. 9) S. 143. 10) S. 144.

Dies Nebeneinander erhellt die Stelle Hen. 62, 7¹¹, wo gesagt wird: „Der Menschensohn war vorher verborgen, und der Höchste hat ihn vor seiner Macht aufbewahrt und hat ihn den Aus-erwählten geoffenbart“. Jetzt also ist der Menschensohn noch vor seiner Macht, in Macht wird er erst am jüngsten Tage sein.

Die für O. wichtigste Stelle aber steht in den Kapiteln 70, 71, die ihm keineswegs als „Anhänge“ gelten: Dort nämlich wird Henoch nach seiner Entrückung und Verwandlung die Offenbarung zuteil, daß er selbst der Menschensohn sei (71, 14).¹² „Vor seiner Macht“ ist er also der Verkündiger des Menschensohnes als des kommenden Richters und Retters auf Erden; dann aber wird er zum Menschensohn „in seiner Macht“ erhöht.¹³ Diese Erhöhung aber wird ihm auf Grund seiner Gerechtigkeit zuteil¹⁴, und um dieser willen werden auch die, die „in seinen Wegen wandeln“, d. h. seine Jünger, in Ewigkeit „Wohnung und Erbteil“ bei ihm haben und mit ihm verbunden bleiben¹⁵, Hen. 71, 15 f.

Von dieser Vorstellung nun sagt O., daß Jesus sie bei seinem Selbstbewußtsein auf sich anwenden mußte, falls er sie kannte¹⁶; und daß dies der Fall war, zeigen ihm eine Reihe von Berührungen zwischen Hen. und den Evangelien, auf die er aufmerksam macht.¹⁷ Es sind nicht nur solche christologischer Art; so bemerkt er, daß Jesu Sentenzen in Stil und Aufbau, manchmal auch im Inhalt Hen. verwandt seien¹⁸ oder daß sich bei Christus naive Volks- und transzendente Himmelseschatologie ebenso mischen wie bei Hen.¹⁹; er vergleicht ferner die Engelvorstellung Mt. 18, 10²⁰ und Mk. 12, 25²¹ mit Entsprechendem bei Hen. Ähnlichkeiten in der Christologie erwähnt er während seines Berichtes über Hen. bei folgenden Stellen: Hen. 37, 4 (einzigartige Erkenntnis Henochs entsprechend Mt. 11, 27, s. u.)²²; Hen. 51, 3-(Verleihung der Herrschaft an Henoch entspr. Lk. 22, 29, s. u.)²³; Hen. 62, 7 (Offenbarung des Menschensohnes vor der Macht an Erwählte durch Gott wie Mt. 16, 17, s. u.)²⁴; Hen. 69, 29: „Das Wort jenes Mannessohnes wird kräftig sein vor dem Herrn der Geister“, vgl. Mk. 13, 31.²⁵

Auf die wichtigsten der hier genannten Stellen muß unten noch eingegangen werden. Hier ist zunächst zum Ganzen der Darstellung, die O. von der Christologie des Henochbuches gibt, zu sagen, daß die für ihn entscheidenden Konsequenzen in der Apokalypse selbst nicht gezogen sind. Jene Verbindung von 62, 7 und 71, 14, wonach Henoch als Prediger auf Erden gleichzusetzen wäre mit dem Menschensohn „vor seiner Macht“, liegt nicht vor. An der ersten Stelle

11) S. 146 f. 12) S. 161. 13) S. 165 f. 14) S. 162 f. 15) S. 162 f.
16) S. 165 f. 17) S. 133. 18) S. 134. 19) S. 145. 20) S. 136. 21) S. 144.
22) S. 135. 23) S. 145. 24) S. 147. 25) S. 148.

ist an eine Identität von Henoch und Menschensohn offenbar noch gar nicht gedacht; Beer wird daher recht haben, wenn er annimmt, daß mit Kap. 70, 71 eine selbständige Tradition beginne.²⁶ An der zweiten Stelle dagegen wird auch das Stadium „vor der Macht“ des Menschensohnes überhaupt nicht eingegangen. Es ist also kaum anzunehmen, daß eine Gesamtanschauung, wie Otto sie dem Buche entnimmt, wirklich vorhanden war; vielmehr stellt die Henochapokalypse ein recht uneinheitliches Gebilde dar, in dem mancherlei Traditionen nebeneinander herlaufen.²⁷

Jesus als Menschensohn „vor seiner Macht“.

Von der oben gezeichneten Henochvorstellung her gewinnt Otto nun seine Interpretation der messianischen Aussagen und Verhaltungen Jesu.¹ Wir kommen damit zu dem für unser Thema wichtigsten Abschnitt seines Buches.

Zunächst ist es nicht die Aufgabe des Menschensohnes, sich selbst zu offenbaren; dies tut vielmehr Gott (Hen. 62, 7, s. ob. S. 85). Aus diesem Grunde liegt naturgemäß ein Geheimnis über seinem Leben und Wirken², das also keine Gemeindedoktrin darstellt, sondern als historisch echt anzusehen ist. Für Hörende ist deutlich, wer Jesus ist, und so reift denn in den Jüngern die Erkenntnis von ihm als dem Messias. Er selber aber gibt zwar keine Lehren über sich selbst, ist jedoch auch nicht darauf bedacht, sein Menschensohntum geheimzuhalten, und so kommt es denn gelegentlich zu unbeabsichtigten Äußerungen, die auf sein Geheimnis hinweisen, wie z. B. Mk. 2, 19, wo von ihm als dem Bräutigam die Rede ist.

Auch das Petrusbekenntnis hält O. von der Henochanschauung her für historisch, und zwar in der Fassung des Mt.³ Hier offenbart Gott selbst Jesus als den Menschensohn, und darum nimmt er es an, während er Menschen und Teufeln wehrt, ihn bekannt zu machen. Dies Bekenntnis Petri hat nach O. in der ältesten Tradition

26) in: Kautzsch a. a. O., S. 228. 27) Vielleicht sollte man die (ganz singuläre) Identifikation von Henoch und Menschensohn Hen. 71, 14 überhaupt nicht als „Tradition“ ansprechen, auch nicht als (von O. überbetonte) Sondertradition (so Windisch a. a. O., Sp. 1396). Dibelius (a. a. O., S. 217) sieht sie als wohl lediglich literarischen Abschluß an, was ja aber nicht erklärt, wie man gerade auf diese doch überraschende Aussage verfallen sein sollte. Nach Bultmann (Theol. Rundsch. 1937, S. 24) handelt es sich um das „Fündlein eines schriftgelehrten Apokalyptikers“, der die außerisraelitische Menschensohngestalt dadurch judaisiert.

1) S. 171 ff. 2) S. 172. 3) Otto, S. 173, s. o. S. 85 dies. Unters. — Dies ist also eine der Stellen, an denen O. auf den Text des Mt. zurückgreift (s. o. S. 79 f.) statt auf den des Lk. Er tut es ohne Begründung — offenbar nur, weil die Jubelworte Mt. 16, 17 in seine Konstruktion gut hineinpassen.

deutlich zwei Perioden voneinander getrennt, in deren erster Jesus still wartete, bis seine Jünger zur Erkenntnis gekommen wären, während er in der zweiten offen mit den Jüngern über seine Messianität sprach. Das Bekenntnis, das die Wende brachte, hat er selbst hervorgehoben durch seine Frage; denn ihm mußte daran liegen, daß seine Jünger sein bevorstehendes Leiden als messianisches verstanden und nach seinem Tode wußten, er werde als Menschensohn wiederkommen.

Diese Erklärung O.'s ist jedoch widersprüchlich in sich selbst: Einerseits bleibt Jesu Messianität naturgemäß verborgen, ohne daß er eigentlich darauf ausgeht; andererseits verhindert er absichtlich die Lüftung des Schleiers durch Menschen und Dämonen. Dem Textbefund entspricht nur das Letztere; daneben aber haben „unbeabsichtigte Äußerungen“ Jesu über seine Messianität offenbar keinen Raum, sondern stehen im Widerspruch dazu. So wird man Wrede zustimmen müssen, wenn er die Geheimnisse aus einer Gemeindedoktrin herleitet, die erst sekundär in die ursprüngliche Tradition eingearbeitet wurde.

Was ist zu der Parallelisierung des Petrusbekenntnisses mit Hen. 62, 7 zu sagen? Gemeinsam ist beiden Stellen, daß von der Offenbarung des Messias bzw. des Menschensohnes durch Gott die Rede ist. Im übrigen aber sind sie doch ganz verschieden. Bei Henoch handelt es sich um einen, der verborgen gehalten und nur Ausgewählten offenbart und das heißt doch wohl sichtbar wird, bei Mt. dagegen um einen, der von Jüngern erkannt wird. O.'s Zusammenordnung beider Stellen beruht offenbar auf seiner Interpretation von Hen. 62, 7, wonach der Menschensohn „vor seiner Macht“ als Mensch auftritt wie der Jesus der Evangelien. Der Sinn ist aber offenbar nur, daß der Menschensohn seine Richter- und Herrschergewalt noch nicht ausübt, während an einen Erdenwandel nicht gedacht ist.

Daß das Petrusbekenntnis ferner ursprünglich eine Wende zweier Perioden bedeutet habe, belegt O. nur mit dem Hinweis auf den Inhalt dieser Perikope selbst⁴, und danach könnte man freilich dergleichen annehmen; aber die Evangelien zeigen gar nichts davon.⁵ Sie stellen eben keine Biographie mit Entwicklungen und Wendepunkten dar, sondern ein Nebeneinander von redaktionell verknüpften Einzelstücken; und die ältere Tradition unterscheidet sich von ihnen dadurch, daß sie auch solche Verknüpfungen noch nicht aufwies, nicht aber dadurch, daß sie einen Ablauf des Lebens Jesu als ganzen kannte, der später durch Verschiebungen verdunkelt wor-

4) S. 173. 5) Vgl. Wrede a. a. O., S. 115 f.

den wäre. O. kann darauf nur kommen, weil er die Berichte der Evangelien grundsätzlich als historisch⁶ und damit in irgend einem Maße als Niederschlag des wirklichen Lebensablaufes Jesu ansieht.

Dem entspricht es, wenn O. zur Geschichte vom Einzug in Jerusalem erwägt, daß Jesus hier möglicherweise messianische Huldigungen entgegengenommen habe, da ja jetzt Gott selbst bereits für ihn gezeugt habe. Solche Ueberlegungen muß man offenbar fernhalten und das Stück für sich betrachten. Andererseits aber wird man Otto zustimmen können, wenn er erklärt, daß als geschichtliche Tatsache wohl doch ein Einzug Jesu unter dem Jubel derer, die das nahende Gottesreich erwarteten, zugrunde liegt, während die Auffassung von einem Messias einzug erst späteren Datums ist.⁷

Zum Bekenntnis vor dem Hohen Rate bemerkt O. dann, daß es genau die Antwort darstelle, die auch Henoch auf die gleiche Frage hätte geben müssen⁸: Jesus bekennt sich zur Messianität in dem Sinne, daß er der kommende Menschensohn sein wird. — Auch dieser Bericht aber ist nicht als historisch anzusehen, sondern als von der Gemeinde geformt, die den Messiasanspruch Jesu als Ursache seines Todes darstellen wollte.⁹ O.'s Beweisführung, daß das Wort vom kommenden Menschensohn Mk. 14, 62 unerfindbar, weil unerfüllt geblieben sei¹⁰, hält nicht Stich; denn damit muß doch nicht gemeint sein, daß die Richter die Parousie noch erleben werden.

Beweist die Tatsache der Kreuzigung, daß Jesus sich vor der Behörde als Messias bekannt hat?¹¹ Es ist doch gut denkbar, daß Pilatus Jesus auch ohne ein solches Bekenntnis als vermeintlichen messianischen Revolutionär kreuzigen ließ. Wenn die uns vorliegenden Berichte von dem Verhör vor dem Synhedrium und vor Pilatus den Messiasanspruch als Todesursache darstellen, so äußert sich darin offenbar ein Glaubensanliegen der Gemeinde, die zeigen wollte, daß Jesus als Messias gestorben sei.¹²

Die Historizität der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn beurteilt O. entsprechend seinen bisherigen Darlegungen folgendermaßen¹³: Jesus hat öffentlich nicht nur vom Menschensohn überhaupt gesprochen (so Mt. 10, 23; 16, 27)¹⁴, sondern auch sich selbst als persönlichen Repräsentanten und Funktionär des Menschensohnes hingestellt¹⁵, wie Lk. 12, 8 zeigt: „Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich auch der Menschensohn be-

6) s. ob. S. 79 dies. Unters. 7) S. 175 f., vgl. Klostermann, Markus, S. 112; Bultmann a. a. O., S. 281. 8) S. 176 f. 9) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 291; Klostermann, Markus, S. 154 f. 10) S. 178 f. 11) so Otto, S. 179. 12) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 291, 293, Klostermann, S. 155. 13) S. 177 ff. 14) S. 177. 15) S. 177 f.

kennen vor den Engeln Gottes.“ Eine ausdrückliche Identifikation seiner selbst mit dem Menschensohn in der Öffentlichkeit liegt jedoch nur Mk. 14, 62 parr. beim Verhör vor dem Synhedrium¹⁶ vor; im übrigen hat sich Jesus nur vor seinen Jüngern so genannt, und zwar erst nach dem Petrusbekenntnis.¹⁷ Wo die Selbstbezeichnung in den Evangelien früher begegnet, handelt es sich um eine Zurücktragung seitens der Berichterstattung, die sich bisweilen noch darin verrät, daß Parallelstellen das einfache „Ich“ erhalten haben (Beispiel Mt. 16, 13). Solche Zurücktragung war aber nur möglich auf Grund der Tatsache, daß Jesus in besonderen Situationen jene feierliche circumlocutio gebraucht hat.¹⁸ Entstanden ist sie nach Otto im Zusammenhang mit der Verkündigung des Leidens, das eben als messianisches Leiden erkannt werden sollte; so zeigen denn die Leidensweissagungen als Urstellen auch keinerlei Schwanken der Ueberlieferung zwischen „Ich“ und „Menschensohn“.¹⁹

Auch über den Jubelruf Lk. 10, 21 ff., Mt. 11, 25 ff. spricht O. in diesem Zusammenhang²⁰; denn wenn Jesus hier von sich als „dem Sohn“ redet, so bedeutet diß nach Hen. 105, 2 nichts anderes als „Menschensohn“. Die Worte sind als historisch anzusprechen, und zwar natürlich als nach dem Petrusbekenntnis gesprochen, wo Lk. sie auch bringt; Jesus legt sich hier ebenso einzigartige Erkenntnis bei wie Henoch, 37, 4: „Bis jetzt ist niemals von dem Herrn der Geister solche Weisheit verliehen worden, wie ich sie... nach dem Wohlgefallen des Herrn der Geister empfangen habe“. Daß der Vers Lk. 10, 22, Mt. 11, 27 gnostisch klingt, beweist keineswegs seine Unechtheit, denn im apokalyptischen Milieu ist Gnostisches zu Hause.

Muß man O.'s Auffassung des Geheimnisses und des Petrusbekenntnisses²¹ ablehnen, so ergibt sich dasselbe Urteil über seine Ausführungen betreffs der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn. Wir haben kein Recht, die Stellen vor dem Petrusbekenntnis anders auszulegen als die danach; vielmehr wird es sich in allen Fällen um eine „Zurücktragung“ handeln, nämlich um eine solche der Messianität, an die die Gemeinde seit Ostern glaubt, ins Erdenleben Jesu.²²

Der Jubelruf muß als Beleg für Jesu Selbstbezeichnung ganz ausscheiden. Nicht nur ist die Stelle im Henochbuche, an der der Menschensohn als Sohn Gottes bezeichnet wird, offenbar sekundär (Kap. 103 fehlt im Henochtext der Chester-Beatty-Papyri)²³; vor

16) s. ob. S. 88. 17) S. 180. 18) S. 181, 182, 184. 19) S. 181, 184.
20) S. 185, vgl. Beilage 3. 21) s. ob. S. 87. dies. Unters. 22) s. ob. S. 41
der Unters. über Lohmeyer. 23) Joach. Jeremias in Theol. Blätter 1939, Sp. 146.

allem ist die Verbindung von Lk. 10, 21 par. mit 10, 22 par. nicht als ursprünglich anzusehen und der letztere Vers als hellenistisch nicht für historisch zu halten.²⁴ O.'s Erklärung, daß Gnostisches im Munde Jesu wohl denkbar sei, wird dadurch widerlegt, daß ähnliche Aeußerungen sonst im Spruchgut der Synoptiker nirgends begegnen.

Ein weiterer Punkt, in dem Jesu Selbstauffassung nach O. dem Henochbuche entspricht, ist die Erwartung seiner Erhöhung.²⁵ Dies ist nun zweifellos ein besonders wichtiger Punkt für die Geltung der These O.'s überhaupt; denn wenn Jesus sich als den der-einstigen Menschensohn betrachtete, mußte seine Erhöhung doch das Ereignis sein, auf das hin er lebte und das ihn bestimmte. Was führt O. zu diesem Thema aus?

Er läßt zunächst offen, ob Jesus von Anfang an um sein Todes-leiden gewußt oder ob er ursprünglich eine Entrückung bei Lebzeiten erwartet habe. Jedenfalls hat er nach ihm von dem Augenblicke an, in dem ihm die Erkenntnis von der Notwendigkeit seines Sterbens kam, an eine Erhöhung durch den Tod hindurch und also an Ueberwindung des Todes gedacht.²⁶ Nur diese seine Ueberzeugung machte den Osterglauben des Petrus und der anderen Zeugen möglich. Dabei hat sich Jesus jene Todesüberwindung nicht als eine Wiederbelebung des Körpers vorgestellt, und auch damit bleibt er in der Linie Henochs, von dem es heißt, daß sein Name erhöht (70, 1ff.) und sein Geist verborgen (71, 1) wird.²⁷ Sowohl wenn Jesus vom Leben nach dem Tode im allgemeinen redet (Sadduzäerfrage; armer Lazarus)²⁸, als auch, wenn es sich um ihn selber handelt, spricht er nie von einer Wiederkunft aus dem Grabe; so weist er dem Hohen Räte gegenüber nicht auf eine solche, sondern auf sein Kommen als Menschensohn hin und erwartet, im Worte an den Schächer (Lk. 23, 42 f.) seine Erhöhung direkt vom Kreuze aus. Mt. 12, 39 ff., wo auf ein Wiederkommen aus dem Schoße der Erde angespielt wird, ist als matthäisch und nicht als echtes Jesuswort anzusprechen.²⁹

Als Belege für Jesu Erwartung seiner Erhöhung nennt O. also nur das Wort vor dem Hohen Rat und das an den Schächer. Beide können nicht als historisch gelten, und andere Beweisstellen bieten die Synoptiker nicht. Dieser Mangel an Zeugnissen aber für einen Gedanken, der für den von O. bezeichneten Jesus von so zentraler Bedeutung sein mußte, wird zu einem entscheidenden Argument gegen O.'s These.

24) Klostermann, Matthäus, S. 102; vgl. Bultmann a. a. O., S. 171 f. 25) S. 186 ff.
26) S. 186 f. 27) S. 187 f. 28) S. 188 f. 29) S. 189.

Die Verbindung von Menschensohn und Gottesknecht bei Jesus.

So sehr Jesus sich nach Otto als Menschensohn im Sinne der Henochapokalypse versteht, — in einem Punkte geht er doch über die Henochvorstellung hinaus, nämlich in der „neuen didache“, daß der Menschensohn leiden müsse und eben dadurch zum Retter werde. Er fügt damit zu der Verbindung von Messias und Menschensohn, die längst vollzogen war und keinen Anstoß mehr erregte¹, die neue Synthese des Mesias-Menschensohnes mit dem leidenden Gottesknecht von Jes. 53 hinzu.

O. schildert den Gang der Entwicklung so², daß Jesus sich von Anfang an als Gottesknecht gewußt habe, und zeigt die Berührungen zwischen der Gottesknecht- und der Menschensohngestalt auf. Beider Beruf ist die Rettung Verlorener³, und beide sind zu einstiger Erhöhung bestimmt.⁴ Die Vorstellung vom leidenden Gottesknecht dagegen übernahm Jesus erst, als er die Gewißheit gewonnen hatte, daß er selbst leiden müsse.⁵

Damit aber war nun für die Jünger wie für jeden, der an den Menschensohn im Sinne Henochs glaubte, ein unerhörter Anstoß gegeben. Wohl konnten sie den Gedanken vom Leiden, auch vom stellvertretenden Leiden eines Gerechten, erfassen; aber daß der Menschensohn leiden müsse, war eine so unglaubliche Zumutung, daß Judas vielleicht eben darüber zum Verräter geworden ist.⁶ Es ist daher ganz unmöglich, daß dieser Gedanke von der Gemeinde gebildet worden wäre.⁷

Von hier aus erklärt O. den Widerstand des Petrus Mt. 16, 22 f. sowie das Unverständnis der Jünger gegenüber den Leidensweissagungen als völlig situationsgemäß und also historisch. Freilich hält er nicht die Leidensweissagungen für echt, die man in prägnantem Sinne als solche bezeichnet, nämlich Mk. 8, 31 f., 9, 31, 10, 32 ff. parr.; diese sind vielmehr deutlich vaticinia ex eventu⁸; wohl aber hat Jesus sein Leiden als das des Menschensohnes vorausgesagt, und ein echter Niederschlag dessen findet sich in Mk. 9, 12⁹, wo zugleich die Erinnerung an Zweifelsfragen der Jünger festgehalten ist. Freilich ist der überlieferte Text stark verkürzt und dadurch dunkel; Jesus hat dem Sinne nach geantwortet: „Wie Elia leiden mußte, ohne daß ihr das erkanntet, so auch der Menschensohn“. Die Stelle beweist aber in ihrem Wortlaut, der ein Zitat aus Jes. 52, 3 darstellt, daß Jesus sich konkret als sühnend-

1) S. 193 f. 2) S. 195 ff. 3) S. 199. 4) S. 170. 5) S. 196 f. 6) S. 202.
7) S. 195, 203. 8) S. 198. 9) S. 197 f.

leidenden Gottesknecht wußte. Ebenso zeigt das Mk. 10, 45 („viele“), wo die „neue didache“ schon vorausgesetzt wird.

Wie wir uns die Verbindung der Vorstellungen von Menschensohn und Gottesknecht entstanden denken, ist oben¹⁰ dargelegt worden. Was ist zu O.'s Argumenten für seine Auffassung zu sagen?

Zunächst wissen wir, wie schon wiederholt gesagt, nichts von einer Entwicklung Jesu, also auch nichts von einer Erkenntnis der Leidensnotwendigkeit zu einem späteren Zeitpunkt seines Lebens. Daß ferner die Verbindung von Menschensohn und Gottesknecht nicht von der „Kollektiv-Phantasie“ der Gemeinde „erfunden“ worden sei, ist insofern zuzugeben, als es sich natürlich nicht um ein freies Phantasieprodukt handelt, sondern um eine Deutung des tatsächlichen Geschehens Jesu¹⁰; diese aber stammt nun freilich erst aus der Gemeinde. — O.'s Wertung von Mk. 9, 12 ist verwunderlich; wenn er die übrigen klarformulierten Leidensweissagungen für unecht hält, so versteht man doch nicht, warum dies Wort historisch sein soll; konnte denn nicht auch die Gemeinde ein Zitat aus Jes. 52, 3 verwenden? Ähnlich ist über Mk. 10, 45 zu urteilen. — Was Mt. 16, 22 f. sowie überhaupt das Jüngerunverständnis angesichts der Leidensweissagungen betrifft, so ist hier sicherlich Wrede im Recht, der diese Stelle nicht anders versteht als das Jüngerunverständnis im übrigen Stoff.¹¹

Aber auch das erscheint schon anfechtbar, was O. über die Ähnlichkeit der Menschensohn- und der Gottesknechtgestalt sagt. Hier wie auch an anderen Stellen seiner Abhandlung¹² stellt er doch offenbar den Heilandscharakter des henochischen Menschensohnes zu sehr heraus; worin besteht er eigentlich? Der Menschensohn nimmt sich der Gerechten an, die durch ihn am Ende erlöst und in die Herrlichkeit versetzt werden; das aber ist doch keine Rettung Verlorener!

Die Verbindung von Menschensohn und Gottesknecht zeigt auch das Abendmahl Christi, auf dessen Bedeutung nach O. hier noch kurz einzugehen ist.

O. rekonstruiert einen Urbericht, der mit dem historisch Geschehenen gleichzusetzen ist, auf Grund der Lukasfassung.¹³ Danach hat Jesus den Jüngern mit dem gebrochenen Brote Anteil gegeben an dem, was dieses Brot „effektiv repräsentierte“, nämlich an seinem gebrochenen Leibe und das heißt an der sühnenden und Weihenden Kraft seines Todes. Damit aber hat er sie fähig gemacht, das Reich zu ererben, das er ihnen zusagt und in dem sie (wie die Gerechten

10) S. 41 f. der Unters. über Lohmeyer. 11) a/a. O., S. 109 f. 12) bes. S. 149 („Heilandsreligion in der Knospe“), vgl. ferner oben S. 84 f. djes. Unters. 13) S. 214 ff.

mit Henoch)¹⁴ mit ihm essen und trinken werden (dies die ursprüngliche Fassung von Lk. 22, 18, die hier bei Mk. 14, 25 und Mt. 26, 29 besser erhalten ist). Das Abendmahl ist also „der eschatologische Königsakt des Menschensohnes, der zugleich der sühnend-leidende Gottesknecht ist“.¹⁵ —

O.'s Verständnis des Stückes wird aber dadurch völlig unwahrscheinlich, daß es steht und fällt mit der engen Verbindung von V. 19 a. 29. Otto legt auf sie den größten Wert, ja er betont das die beiden Verse verknüpfende „Und“!¹⁶ Diese Verbindung wird man aber nicht annehmen können; V. 29 gehört vielmehr offenbar mit V. 28, 30 zusammen und bildet so eine Parallele zu Mt. 19, 28.

Das Selbstverständnis Jesu als Menschensohn vor seiner Macht, der auf seine Erhöhung wartet, bedeutet nach O. zwar den Ursprung des Messiasglaubens der Gemeinde, ist aber von ihr schon bald nicht mehr erfaßt worden. Vielmehr gewöhnte man sich daran, in Jesus den „fertigen inkarnierten Messias“¹⁷ zu sehen. — Unsere Untersuchung hat uns aber zu dem Ergebnis geführt, daß es jenes Selbstverständnis Jesu gar nicht gegeben hat. Weder dem Grundsatz, nach dem O. die Evangelien betrachtet, noch seiner Darstellung der Henochchristologie haben wir zustimmen können; das aber sind die beiden Pfeiler, die seine Auffassung von der Art der Messianität Jesu tragen.

Freilich verlief die Entwicklung offenbar so, daß die Idee vom „fertigen inkarnierten Messias“ an die Stelle der Vorstellung trat, Jesus sei durch die Auferstehung zum Messias erhöht worden und werde als Menschensohn wiederkommen; aber diese Vorstellung war, das scheinen uns die Quellen zu zeigen, auch schon Gemeindechristologie und nicht die Auffassung Jesu von sich selbst.

14) s. ob. S. 84 dies. Unters.

15) S. 208.

16) S. 232 f.

17) z. B. S. 181.

D. Walter Grundmann.

Jesus als der Sohn Gottes.

Wir wenden uns nun den Büchern Walter Grundmanns „Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu“ und „Jesuß der Galiläer und das Judentum“ zu, in denen er der Selbstauffassung Jesu besondere Beachtung schenkt. Das Wort, in dem sich diese Selbstauffassung nach ihm zusammenfassen läßt, ist „Kind Gottes“ bzw. „Sohn Gottes“. Welche Bedeutung verbindet er damit?

Jesus trägt ein neues Gottesbild in sich, das sich von allem Bisherigen unterscheidet: Gott ist ihm der Vater, d. h. der, dem man Vertrauen entgegenbringen kann und dessen Liebe man sich öffnen soll. Die Tatsache, daß in den synoptischen Evangelien der Vatername für Gott an die Stelle des alttestamentlichen Namens „der Herr“ getreten ist¹, läßt die entscheidende Wichtigkeit dieses Gottesverständnisses erkennen. Jesus hat es in einer Offenbarung empfangen; G. liest Mt. 11, 26 in einer bei Irenäus erhaltenen Fassung: „Hab Dank, mein Vater, daß mir vor dir Wohlgefallen wurde“, und schließt daraus:² Jesus, dem Ungelehrten aus dem galiläischen Landvolk, der selbst zu den Einfältigen von V. 25 gehört, ist eine Offenbarung zuteil geworden, die den Gelehrten verborgen blieb. Der Inhalt dieser Offenbarung aber ist die Erkenntnis Gottes als des Vaters; das zeigt der folgende Vers 27 in seiner wahrscheinlich ursprünglichen Form: „Alles wurde mir übergeben von meinem Vater, und keiner kennt den Vater außer der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren“, der nicht aus hellenistischer Mystik, sondern von Jesus selber stammt.³ Entsprechend weist G. noch mehrfach auf Jesu „neugewonnene Position“⁴, seine „eigene erfahrene Gewißheit“⁵, „eigene Vollmacht“⁶ oder ähnliches⁷ hin.

Den Zeitpunkt dieser Offenbarung sieht G. in der Taufe Jesu.⁸ Bis dahin ist Jesus ein Suchender gewesen; Mt. 7, 7 f. geht auf Jesu eigene Erfahrung zurück, er ist „den Weg des Suchens und des Bittens, des Kampfes um Gott in Einsamkeit gegangen“, und „er ist auf diesem Weg zum Finden gekommen“.⁹ In der Taufvision, bei der er sich von der Himmelsstimme als „Sohn Gottes“

1) Gottesk., S. 51 f. 2) Gottesk., S. 140; Galiläer, S. 93 ff. 3) Gottesk., S. 140 f.; Gal., S. 95; vgl. S. 209 ff. 4) Gal. S. 33, 69. 5) Gottesk., S. 71. 6) Gal. S. 8. 7) Gottesk., S. 163; Gal., S. 43, 118, 121 f., 123, 142, 144. 8) Gottesk., S. 159 f. Gal., S. 96 f. 9) Gal., S. 93.

angeredet hört, erlebt er den entscheidenden Durchbruch der neuen Erkenntnis.¹⁰ Von nun an strömen ihm Wunderkräfte aus der neuen Gottesverbindung „in charismatischer Weise“ zu.¹¹

In der Versuchungsgeschichte¹², einer Dichtung Jesu, die innere Vorgänge verobjektiviert, geht es dann um die Frage, wie Jesus seine Gottessohnschaft verstehen und seine Wunderkräfte verwenden will. Wenn die beiden ersten Versuchungen¹³ mit den Worten beginnen: „Bist du Gottes Sohn...“, so soll Jesus dadurch verleitet werden, sich als Gottessohn im hellenistischen Sinn zu verstehen, zu dem zauberhafte Wunderkräfte gehören; in der dritten dagegen tritt die palästinische Messiaserwartung an ihn heran, die ihm die Weltherrschaft vor Augen stellt.¹⁴ Gegen beide Auffassungen grenzt Jesus sein Sohnesverständnis ab und erfährt es als „Vertrauen und Gehorsam zu Gott und als Willen zum Gemeinschaft wirkenden Dienst aus der Liebe zu Gott, dem allein die Anbetung gehört“.¹⁵

Dieses Selbstverständnis lebt Jesus nun einerseits darin aus, daß er selbst in der rechten Haltung zu Gott steht als der Glaubende¹⁶, der sich ganz in des Vaters Hand geborgen weiß¹⁷, als der Gehorsame, der sich zum Leiden freigeben läßt.¹⁸ Andererseits aber bedeutet Glaube nichts anderes, als daß der Glaubende Gottes Art unter den Menschen zur Darstellung bringt¹⁹, und so zeigt sich denn Jesus als der Gottessohn in seinem Verhalten zu den Menschen:²⁰ Er zieht die Sünder in seine Gemeinschaft²¹, erkennt Frauen²² und Kinder²³ als religiös vollwertig an und scheut sich nicht vor der Berührung mit Heiden und kultisch Unreinen, mit dem Aussätzigen oder der Haimorrhöissa.²⁴ „Ihn leitet allein der Wille zur Hilfe.“²⁵

Doch ist nicht Jesus allein „Sohn Gottes“, sondern er bringt die Botschaft von Gott dem Vater als Freudenbote²⁶ den anderen Menschen.²⁷ Dadurch wird er für sie zum Mittler des gleichen Gottesverhältnisses.²⁸ Auch sie sollen zum Vertrauen auf Gott geführt werden. So verkündigt er Gottes schenkende und bewahrende

10) Gal., S. 96 f. 11) Gal., S. 97. 12) Gal., S. 97 f.; Gottesk., S. 161.
13) Zählung nach Mt. 14) In dieser letzten Versuchung fehlt das Wort „Gottessohn“, was nach G. (Gottesk., S. 161²) bedeutet, daß Messiaserwartung und Gottessohnvorstellung nichts miteinander zu tun haben. Doch s. oben S. 3 (Unters. über Lohmeyer) zum doppelten Sinn von „Gottessohn“. 15) Gal., S. 98; vgl. S. 126.
16) Gottesk., S. 82; Gal., S. 43; vgl. S. 131. 17) Gottesk., S. 82, 148. 18) Gottesk., S. 147; Gal., S. 126. 19) Gottesk., S. 83, 140. 20) Gal., S. 68 f., 102 ff. u. bes. S. 57 ff. 21) Gal., S. 8, 58. 22) Gal., S. 5, 11, 57. 23) Gal., S. 57, 15 f.; Gottesk., S. 78 ff. 24) Gal., S. 10, 59 f. 25) Gal., S. 60. 26) Gottesk., S. 102, 11, 155; Gal., S. 51 f., 54, 58, 91 f., 122, 145 f. 27) z. B. Gottesk., S. 141; Gal., S. 195. 28) Gal., S. 95.

Güte (besonders in der Bergpredigt, Mt. 5, 45; 6, 25 ff.; 7, 7—11; ferner Lk. 12, 32; Mt. 10, 19 f.), die durch menschliche Schuld nicht aufgehoben wird (Mt. 18, 14; Lk. 15, 7).²⁹ — Aus demselben Grunde ist auch bei seinen Wundern die Glaubensfrage von wesentlicher Bedeutung.³⁰ G. führt aus³¹ daß sie den Glauben des Täters wie den des Empfängers voraussetzen und sich (u. a.) dadurch von magischen Kraftwirkungen unterscheiden. Als Belege führt er eine Reihe von synoptischen Stellen an, an denen vom Glauben in irgend einem Zusammenhang mit Wundern die Rede ist: Mk. 7, 29; 6, 5, wo der Glaube des Empfängers, Mk. 9, 14 ff.; 11, 22 f., wo der des Täters als Voraussetzung erscheint; ferner Mk. 4, 40; 5, 36; Mt. 8, 10, wo Jesus Kleinglauben tadelt, zum Glauben ermuntert oder vorhandenen Glauben bewundert; Mk. 5, 34, Jesu Wort an die Haimorrhössa, wo G.'s Auslegung besonders bezeichnend ist: Die „abergläubische Hoffnung“, in der die Frau sein Gewand berührt, genügt Jesus nicht; sie muß vielmehr emporgehoben werden in die „Bewußtheit des Glaubens“. Es geht um „ein Hineinwachsen in die Geborgenheit in Gott — so wie es Jesus selbst hat und lebt“.³²

Andererseits sollen die Zuhörer Jesu auch dahin gebracht werden, daß sie Gottes Art unter den Menschen darstellen³³, ebenfalls wie Jesus selbst (Mt. 5, 48; Lk. 6, 36).

Indem Jesus so Menschen zur Gotteskindschaft verhilft, ist er der eschatologische Heilbringer³⁴; denn man erwartete die Gabe der Gotteskindschaft von der eschatologischen Zeit.³⁵ So ist auch das „Reich Gottes“, das er bringt, in seinem Wesenskern nichts anderes als Gotteskindschaft³⁶, wie sich an mancherlei Beziehungen zwischen beiden zeigt. Mt. 18, 3; 19, 14; Mk. 10, 15 spricht Jesus Kindern und solchen, die Kinderart tragen, das Gottesreich zu³⁷ (gerade weil Kinder den jüdischen Heilsweg, den der Thora, noch nicht gehen können, sind sie dem Heil umso näher)³⁸; Gottesreich wie Gotteskindschaft werden unter Bildern dargestellt, die dem organischen Naturleben entnommen sind³⁹; Worte und Gleichnisse, die rechtes Verhalten und also Gotteskindschaft betreffen, enthalten

29) Als Beleg hierfür führt G. ferner merkwürdigerweise die Perikope von der Ehescheidung Mt. 19, 7—12 an, Gottesk., S. 74, Gal., S. 105! 30) Gottesk., S. 81 f., Gal., S. 109. Doch vgl. unten S. 97 f dieser Untersuchung. 31) Gottesk., S. 81 u. Anm. 1 u. S. 82 (im Gegensatz gegen Lohmeyer). Vgl. Grundmann, Begriff der Kraft, S. 65 ff.; Theol. Wörterb. z. NT. II (1935), S. 303. 32) Gottesk., S. 82; vgl. S. 73, 163. 33) Gottesk., S. 83; Galiläer, S. 101 ff. 34) Gottesk., S. 103 f., 162; Galiläer, S. 126. 35) Gottesk., S. 30, 35, 66 ff., 78, 96; Galiläer, S. 100 f. 36) Gottesk., S. 95 ff., bes. S. 106, 108, 110, 113, 115; ferner S. 117, 141, 151 f., 162; Galiläer, S. 114. 37) Gottesk., S. 78 ff., 95; Galiläer, S. 15 f., 20, 110 f. 38) Gottesk., S. 79 f.; Galiläer, S. 15 f. 39) Gottesk., S. 96.

Hinweise auf das Reich Gottes⁴⁰; beiden steht im jüdischen Gottesdienst das gleiche Hindernis entgegen³⁹; beide bedeuten eschatologisches Heil⁴¹; die Seligpreisungen zeigen, daß es im Reich Gottes um neue Gottesgemeinschaft geht⁴², und die gleiche Gottesgemeinschaft, die nichts anderes ist als Gotteskindschaft⁴³, äußert sich im Beten, zu dem Jesus ruft. Daraus ergibt sich, daß Gotteskindschaft das Wesen des Gottesreiches ist.⁴⁴

Freilich verkennt G. nicht, daß „Reich Gottes“ in der Religionsgeschichte eine viel konkretere Bedeutung hat; er gibt längere Ausführungen über den jüdisch-messianischen und den apokalyptischen Sinn der Vorstellung.⁴⁵ Jesus aber hat beide Erwartungen abgelehnt. Zur jüdisch-messianischen Linie mit ihrer Erwartung eines klar bestimmbar politischen Reiches, mit ihrer Bindung an Jerusalem und den Zion und ihrem unversöhnlichen Gegensatz gegen die Weltreiche hat er gar keine Beziehung; sonst hätte er angesichts der Zinsfrage Mk. 12, 17 jedenfalls zur Steuerverweigerung⁴⁶ auffordern müssen. Die apokalyptisch-transzendente Linie aber, an die Jesus anknüpft, hat er doch in charakteristischer Weise umgeprägt.⁴⁷ Mit Lk. 17, 20 f.: „Nicht kommt Gottes Reich äußerlich beobachtbar, sie werden auch nicht sagen: Siehe hier, oder dort. Denn siehe, das Reich Gottes ist in eurer Mitte“, ist jede Berechnung oder Beobachtung des Reiches Gottes abgelehnt, wie sie für die Apokalyptik bezeichnend sind. Dagegen ist das Gottesreich unmerklich schon hereingebrochen, eben in der neuen Gottes- und Menschengemeinschaft, die mit Jesu Verkündigung anhebt, ist es schon da. Diese Prägung des Begriffes des Reiches Gottes ist Jesu ureigenste Tat.⁴⁸

Obwohl nun aber Jesus alle Menschen daraufhin anredet, daß sie Gottes Kinder sein sollen, und sie mit Selbstverständlichkeit in sein Gottesverhältnis einbezieht⁴⁹, behält er selbst doch eine Sonderstellung. Er ist nicht nur der erste, dem die neue Erkenntnis zuteil wurde, sondern er hat nach Mt. 11, 27, Lk. 15, 31⁵⁰ eine besondere Vollmacht, die sich in seiner Verkündigung, seinem Ruf zur Nachfolge und seinen Taten auswirkt. Dem entspricht es, wenn der Wunderglaube bei G. nicht nur als Vertrauen auf Gott erscheint⁵¹, sondern daneben auch als „personhafte Bindung“ an Jesus, durch die der Glaubende Anteil an Jesu Kraft⁵² (und da-

40) Gottesk., S. 96, 106. 41) ebd. 42) Gottesk., S. 104. 43) ebd. S. 106.
 44) ebd. S. 106. 45) ebd. S. 97 ff.; Galiläer, S. 34 ff. 46) Gottesk., S. 108;
 Galiläer, S. 41. 47) Gottesk., S. 109; Galiläer, S. 41 f. 48) Gottesk., S. 110.
 49) ebd. S. 66 f.; vgl. S. 160; Galiläer, S. 101. 50) Gottesk., S. 141; Galiläer, S. 95.
 51) so Gottesk., S. 81 f., s. o. S. 96 ds. Unt. 52) bzw. an der Kraft und Macht
 des Reiches, so Begr. d. Kraft, S. 70.

durch Heilung) erhält.⁵³ In der Beziehung zu Jesus wird der Eintritt in den Bereich der Gottesherrschaft vollzogen⁵⁴, und so bedeutet Jüngerschaft Jesu Gefolgschaft einer bevollmächtigten Person, nicht bloße Schülerschaft an einem Objekt, wie es für die Rabbinenschüler die Thora war⁵⁵; und er verlangt nicht, daß die, die ihm folgen, ihm auf Grund gleicher Einsicht zustimmen, sondern daß sie ihm Glauben schenken.⁵⁶

Die Gottessohnschaft Jesu besteht nach G. also in seiner religiös-sittlichen Haltung auf Grund neuer offenbarer Gotteserkenntnis. Läßt sich diese Sicht halten?

Schon der Ausgangspunkt G.'s, nämlich die Sonderlesart von Mt. 11, 26 und ihre Auswertung hält der Kritik natürlich nicht stand.⁵⁷ Erstens steht ihr das Gewicht sämtlicher übrigen Lesarten entgegen, und zweitens dürfte man selbst dann, wenn man die Fassung des Irenäus anerkennen könnte, daraus noch nicht schließen, daß der Inhalt einer hier geschehenen Offenbarung die Vatergüte Gottes wäre. G. zieht zwar den folgenden Vers mit heran, um das glaubhaft zu machen, und hier ist freilich von Offenbarung des Vaters die Rede; aber daß dies Offenbarung der Vätereigenschaften Gottes bedeute, ist eine moderne und rationale Umdeutung. Man wird dabei bleiben müssen, daß der Zusammenhang der beiden Worte V. 25 ff. und V. 27 sekundär und das letztere nicht als historisches Jesuswort anzusehen ist⁵⁸, sondern aus mystischer Sphäre stammt.

Wir haben also in den Synoptikern keinen Beleg für eine Offenbarung an Jesus, wie G. sie annimmt. Am ehesten könnte man noch daran denken, die Taufgeschichte so zu verstehen, wie G. es ja tut. Sie berichtet in der Tat von der Einsetzung Jesu zum Sohne Gottes; dabei kommt es aber wieder auf die Vatergüte Gottes gar nicht an, sondern auf Jesu Weihe zum Messias (nichts anderes bedeutet hier ja „Gottes Sohn“).⁵⁹ Daß der Taufe ein Suchen Jesu vorangegangen sei und sie den Durchbruch einer neuen Erkenntnis darstelle, ist ein den Evangelien ganz fremder Gedanke. G. interpretiert das *ζητεῖν* von Mt. 7, 7 f. viel zu modern als „Gottsuchen“; es handelt sich um ein Logion, das auch in jüdischer Literatur begegnet und verschiedenartige Anwendungen erfahren hat⁶⁰, im Zusammenhang des Mt. aber offenbar vom Gebet und seiner Erhörung überhaupt spricht und nicht etwa vom Suchen nach Gotteserkenntnis im besonderen. Vor allem aber ist es durch nichts gerechtfertigt.

53) Begr. d. Kraft, S. 68 f.

54) ebd., S. 70.

55) Gottesk., S. 137; Galiläer,

S. 14 f., 117, 126.

56) Galiläer, S. 121 f.

57) vgl. v. Soden a. a. O., S. 23.

58) vgl. Bultmann a. a. O., S. 171 f.; Klostermann a. a. O., S. 101 f.

59) s. o. S. 3 (Unters. über L.).

60) vgl. Billerbeck z. St.; Bultmann, Gesch. d. syn. Trad., S. 112.

tigt, hinter den beiden Versen ein Erlebnis Jesu zu suchen; G., der an anderer Stelle⁶¹ ausdrücklich erklärt, daß uns die Evangelien über die innere Entwicklung Jesu nichts sagen, verfällt hier doch selbst in den Fehler, eine solche Entwicklung feststellen zu wollen.

Das Gleiche ist zu sagen, wenn er die Versuchungsgeschichte in biographischen Zusammenhang mit der Taufgeschichte bringt; daß Jesu seit der Taufe neue Kräfte zuströmen, steht nirgend angedeutet. Wie steht es mit der Interpretation der Versuchungsgeschichte an sich? Jesus grenzt sich hier ab gegen magisches, Gott nicht gehorsames Wundertun⁶², man mag sagen, gegen hellenistisches Göttersöhneverständnis; aber an eine Ablehnung der messianischen Hoffnung ist ebensowenig gedacht wie an Jesu Willen zu „Gemeinschaft wirkendem Dienst“.

Vor allem aber darf man weder die Tauf- noch die Versuchungsgeschichte benutzen, um Jesu historisches Selbstbewußtsein festzustellen; bei beiden handelt es sich offensichtlich nicht um Historie oder gar „Dichtung Jesu“, sondern um Legende.

Auch in seinen übrigen Ausführungen behandelt G. den synoptischen Stoff viel zu sehr als biographischen Bericht. Freilich scheint das deutlich aus der Tradition hervorzugehen, daß Jesus sich im Gegensatz zum frommen Judentum vor dem Verkehr mit „Zöllnern und Sündern“ nicht gescheut hat, und von anderen kultisch Unreinen mag wohl das gleiche gelten; aber wenn man die Stücke, die Jesus mit Frauen, Kindern und Heiden zusammentreffen lassen, nach seinem historischen Verhalten gegenüber diesen befragt, so erkennt man ihre Tendenz. Sie wollen nicht erzählen, „wie Jesus war“, daß er seine Gottessohnschaft auslebte oder dergleichen, sondern sind etwa entstanden, um eine allgemeine Wahrheit symbolisch zum Ausdruck zu bringen (so Mk. 10, 13–16)⁶³, um Jesu Wundermacht zu zeigen (so die Geschichte vom Aussätzigen und von der Haimorrhöissa), ja auch um seine Haltung den Heiden gegenüber darzutun, doch dies nicht als geschichtlichen Bericht, sondern als Lösung eines die Gemeinde beschäftigenden Problems.⁶⁴

Wichtiger noch ist für die Beurteilung der Darlegungen G.'s, daß der Gedanke, Jesus stelle in seinem Tun die Wesensart Gottes dar, in den synoptischen Evangelien gar nicht bestimmend ist. In den Wundergeschichten und Legenden geht es um ihn selbst und seine Messianität, in den Apophthegmata um die Herausstellung bestimmter Wahrheiten. Der Gedanke an die Vatergüte Gottes begegnet nur in Worten und Gleichnissen Jesu; hier nennt G. Stellen wie Mt. 6, 25 ff., Lk. 15, 11 ff. natürlich ganz mit Recht. Aber daß

61) Gal., S. 92. 62) s. o. S. 59 f. (Unters. über Schniewind). 63) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 59. 64) Vgl. Bultmann a. a. O., S. 39 „ideale Szenen“.

Jesus „der Sohn“ sei, liegt solchen Stücken nun wieder ganz fern; sie haben keinerlei christologisches Interesse, und es ist daher nicht recht verständlich, daß G. Lukas 15, 31 als Beleg für Jesu Vollmacht ansehen kann. Soll denn Jesus die Parabel vom verlorenen Sohn erzählt haben, um sich selbst darin abzubilden?

Wie steht es nun mit dem Gedanken, daß Jesus den Menschen die Botschaft von der Gotteskindschaft verkündet? Zunächst darf man die Gestalt des Freudenboten damit nicht in Verbindung bringen; denn dieser verkündet nach Jes. 52, 7 wohl „gute Botschaft“, aber nicht des Inhalts, daß Gott der Vater und die Menschen seine Kinder seien. Ueberhaupt begegnet eine solche Verkündigung in den Synoptikern nicht; G. selbst erklärt, daß Jesus nie über das Wesen Gottes gesprochen habe⁶⁵, sodaß nicht recht klar wird, wie er andererseits sagen kann, daß Jesus sein neues Gottesverständnis weitergegeben habe.⁶⁶ Vielmehr scheint es, daß Jesus ein Wissen um Gottes Vatersein bereits voraussetze⁶⁷ und dies radikal verstehen lehre, aber nicht es als unerhört Neues verkünde.

Weiter ist die Deutung des Reiches Gottes bei G. doch offenbar eine Umdeutung. Für Jesus ist dieses Reich die nahende, unmittelbar bevorstehende wunderbare Welt Gottes, die freilich für den Menschen Gericht bedeutet und sittliche Entscheidung von ihm verlangt, aber keineswegs eine so rationale, religiös-sittliche Größe darstellt wie „neue Gottes- und Menschengemeinschaft“. G. selbst betont ja auch⁶⁸, daß Jesus nicht auf den Glauben verzichtet habe, Himmel und Erde würden im Reiche Gottes verwandelt werden und trifft damit zweifellos das Richtigere gegenüber seiner sonstigen Erklärung. Recht hat er auch damit, daß Jesus sich von der Apokalyptik durch die Ablehnung aller Vorzeichen unterscheidet.

Auch G.'s Interpretation der Wunder Jesu (Gottesk., S. 81) trägt zu moderne Gedanken in den Text ein. Man kann freilich sagen, daß die Wundergeschichten einen Ruf zum Glauben enthalten, aber einen Ruf der Gemeinde (es handelt sich doch auch hier nicht um Historie!), und zwar einen Ruf zum Glauben an Jesus als den machtvollen Gottessohn.⁶⁹ Diesem Glauben wird das Wunder geschenkt (wofür einige der von G.⁷⁰ angezogenen

65) Gottesk., S. 69. 66) so Gottesk., S. 141; Galiläer, S. 95. 67) Vgl. Bultmann, Jesus, S. 175 f. 68) Gal., S. 117 f. 69) Vgl. oben S. 5 u. 11 zur Tendenz der Wundergeschichten. 70) Gottesk., S. 81 f., s. oben S. 96 dieser Untersuchung. 71) wo es auf den Glauben Jesu als des Täters doch nicht abgesehen ist, vgl. V. 24! oder soll der Sinn des Wortes Jesu V. 23 sein: „Wenn du glauben könntest, könntest du das Wunder selbst tun!“? Auch daß die Jünger die Heilung des Knaben wegen Mangels an Glauben nicht vollbringen konnten (so G., Gottesk., S. 82, Theol. Wb. II (1935), S. 303), steht nicht da; G. muß zum Beleg auf Winkels Fassung von V. 29 zurückgehen: „Dies Gezückt kann durch nichts vertrieben werden als durch Bitten und Glauben“, eine Konjekture, die durch nichts gerechtfertigt ist, vgl. v. Soden a. a. O., S. 22 f.

Stellen Belege sind: Mk. 7, 29; 9, 14 ff.;⁷¹ 5, 34; 5, 36; Mt. 8, 10), ohne daß er freilich eigentlich als Bedingung des Wunders erschiene (vgl. 4, 40, wo ὀλιγόπιστοι Zeugen und Empfänger des Wunders sind)⁷²; auf das Verhältnis von Glaube und Wunder wird kaum reflektiert, weil einzig auf der Gestalt des Wundertäters alles Interesse ruht.⁷³ Deshalb kommt auch die Qualität des Glaubens gar nicht in den Blick; daß das Weib, das Jesu Gewand berührt, abergläubisch handelt, ist der Geschichte wie dem Evangelisten völlig fremd: sie hat geglaubt, daß von Jesus Wunderkräfte ausgehen, und dieser Glaube gereicht dem Wundertäter zur Ehre, rückt seine göttliche Macht in helleres Licht — da rauf kommt es an. „Glaube“ ist in Wundergeschichten dogmatischer Glaube an eine göttliche Person, nicht ein persönliches Verhältnis zu Jesus und erst recht nicht eine sittlich-religiöse Haltung des Menschen nach dem Vorbilde Jesu. Die prinzipielle Gleichstellung Jesu und der anderen Menschen, die in G.'s Wort vom „Hineinwachsen in eine Geborgenheit bei Gott, wie Jesus selbst sie hat“, liegt, läuft der Tendenz der Wundergeschichten stracks zuwider. In „Begriff der Kraft“⁷⁴ kommt G. dem Richtigen insofern näher, als er den Wunderglauben stärker als Glauben an Jesus darstellt. Nur sieht er ihn auch hier als persönliche Beziehung zu Jesus und nicht als dogmatischen Glauben an den Wundertäter, der sich gar nicht vom Glauben der Asklepiosanhänger unterscheidet.

Zu G.'s Beobachtung endlich, daß der Person Jesu eine besondere Vollmacht zukomme, braucht hiernach nicht mehr viel gesagt zu werden. Für die Evangelisten ist sie zweifellos richtig, sehen sie doch in Jesus den Messias. Was Jesus selbst betrifft, so ist schon früher betont worden⁷⁵, daß er ein starkes prophetisches Selbstbewußtsein offenbar gehabt hat, jedoch auf Grund seiner Botschaft, nicht einer Vollmacht seiner Person.

Die Prüfung der Belege, die G. anführt, hat uns also zu dem Ergebnis geführt, daß die synoptischen Evangelien von einer Gottessohnschaft Jesu, wie G. sie sieht, offenbar nichts wissen. Es ist ein modernisiertes, vergeistigtes Jesusbild, das er uns vor Augen stellt, eine Gestalt, die einen im Ganzen wie in vielen Einzelzügen anmutet wie eine Wiedererweckung des Jesusbildes der alten libera-

72) Ueber Mk. 6, 1–6, vgl. o. S. 12 ds. Unters. — Mk. 11, 22 f. spricht gar nicht vom Wunder-, sondern vom Gebetsglauben; bei Mt. freilich ist dasselbe Logion auf den Wunderglauben bezogen (vgl. Bultmann, Gesch. d. syn. Trad., S. 98). Beide speziellen Anwendungen sind sekundär. 73) Das „einzig“ gilt von den reinen Wundergeschichten, also eigentlich nicht von Mk. 7, 24 ff., 9, 14 ff. (vgl. ob. S. 5 f. und 9 ds. Unters.).

74) s. ob. S. 97 ds. Unters. 75) vgl. ob. S. 83 (Untersuchung über Otto).

len Forschung. Daß die Evangelisten selbst eine andere Vorstellung von Jesus gehabt haben, erkennt G. freilich an⁷⁶; aber der Textbefund widerspricht doch ebenso einem Selbstverständnis Jesu als Bringer und Darsteller der Gotteskindschaft.

Andere Titel Jesu.

Für dieses Selbstverständnis Jesu waren nun nach G. die vorhandenen Erwartungsformen und die zugehörigen Würdetitel „eher ein Hindernis als fördernder Ausdruck“.¹ Den Messiasnamen hat er wegen der damit verbundenen politischen Reichshoffnung² ganz abgelehnt³, wie das Petrusbekenntnis zeigt⁴; das Schweigegebot an dieser Stelle dient nämlich nicht der Geheimhaltung der Messianität, sondern ist ein Verbot messianischer Gedanken überhaupt, die geradezu als Satanseingebung erscheinen (Gottesk., S. 161, Anm.⁵). Dem entspricht es, daß Jesus bei der Pharisäerfrage nicht zur Steuerverweigerung auffordert, wie er es als Messias hätte tun müssen.⁵

Ueber den Menschensohntitel führt G. Gottesk., S. 155—159 aus, daß Jesus aller Wahrscheinlichkeit nach auch ihn nicht auf sich angewandt habe. Die Stellen, an denen Jesu Weltrichtertum damit gemeint ist, scheiden als sekundär aus, da die älteste Ueberlieferung Jesus als Weltrichter nicht kennt⁶; im übrigen handelt es sich entweder um Umformungen ursprünglicher Jesuswörter oder — so in den Leidensweissagungen — rein um theologische Deutungen vom Gemeindeglauben her.⁷

In seinem zweiten Buche dagegen stellt sich G. anders zu unserer Frage.⁸ Offenbar auf Grund von Rudolf Ottos Untersuchung, die er in diesem Zusammenhang zitiert, erklärt er, daß zum Menschensohnglauben die Idee eines Helfers und Heilandes gehöre, die Jesus zweifellos aufgenommen habe, ferner daß Jesus unleugbar seine Erhöhung erwartet habe.⁹ Daher erscheint es ihm möglich, daß Jesus den Menschensohnbegriff, durch eigene Gedanken weitergeprägt, für sich benutzt habe¹⁰; er ist „als Freudenbote der Menschensohn“.

Wir halten seine frühere Stellungnahme für die richtige. Für den Heilandscharakter des Menschensohnes gibt G. auch keinen Beleg, ebensowenig für die Erwartung der Erhöhung.

76) s. u.

1) Gottesk., S. 144.

2) s. ob., S. 97 ds. Unters.

3) Gottesk., S. 152. 154 f.,

Gal., S. 51. 98 f.

4) Gottesk., S. 144 f.; Gal., S. 54.

5) Gottesk., S. 108 f.;

Gal., S. 1. 40.

6) Gottesk., S. 156.

7) ebd., S. 159.

8) Gal., S. 59 f.

9) Galiläer, S. 53.

10) ebd., S. 53 f.

Dagegen ist ihm zuzustimmen, wenn er¹¹ ausführt, daß in der Gemeinde an Jesus die Titel Messias und Menschensohn hergetragen wurden mit der Folge, daß einerseits der Gehalt dieser Titel sich wandelte, andererseits aber auch das Bild Jesu durch die überkommenen Vorstellungen, die mit jenen Titeln zusammenhängen, beeinflußt wurde. Die Wurzel dieser Uebertragung aber liegt nicht darin, daß man das „Reich Gottes“ durch Jesus verwirklicht sah¹², sondern im Osterglauben an seine Erhöhung.

Wenn sich Jesus aber auch nicht selbst für den Messias hielt, folgt daraus noch nicht, daß er den Messiasgedanken ausdrücklich abgelehnt habe. Weder das Petrusbekenntnis noch die Pharisäerfrage können als Beleg dafür gelten. G.'s Auslegung des Schweigebotes läßt sich nicht halten, und das Gespräch über den Census deutet mit nichts an, daß es hier um die Frage der Messianität gehe. In G.'s Auffassung der beiden Stücke und der Stellung Jesu zum Messiasglauben überhaupt wirkt offenbar die Tendenz mit, die seinen Büchern überhaupt eigen ist, Jesus in ausdrücklichem Gegensatz zum Judentum zu zeigen.

11) ebd., S. 123. 12) vgl. ebd. S. 123.

E. Rudolf Meyer.

Das prophetische Jesusbild der Gemeinde.

Meyer stellt in seiner Studie „Der Prophet aus Galiläa“ zu Anfang klar heraus, daß uns in den Evangelien nicht historische Berichte, sondern Glaubenszeugnisse über Jesus vorliegen. Die Anhänger Jesu haben seine Gestalt mit Hilfe der ihnen geläufigen religiösen Vorstellungen zu deuten gesucht, und diese Deutungen sind in der Ueberlieferung mit dem historischen Material verbunden, sodaß es hier zu scheiden gilt zwischen Jesus selbst und dem Jesusbild der Evangelien.

M. greift nun aus der Reihe der Titel, die Jesus in den synoptischen Evangelien trägt, den eines „Propheten“ heraus, um seine Bedeutung zu klären und nach seiner Historizität zu fragen.

Zunächst stellt er zu diesem Zweck das synoptische Material zusammen; es zeigt, daß das prophetische Jesusbild der Urgemeinde kein einheitliches war.

Als gewöhnlicher Prophet erscheint Jesus Mk. 6, 15, 8, 28, und zwar nicht als einer der „alten Propheten“, wie Lk. bzw. Mt. und Lk. korrigieren, sondern offenbar als einer unter den prophetischen Erscheinungen der Spätzeit.¹ Dann gehören hierher Erzählungsstoffe, die von seherischer Begabung Jesu berichten; denn darin besteht nach Lk. 7, 39 („Wenn dieser ein Prophet wäre, wüßte er, wer und welch ein Weib das ist, das ihn anrührt“) sein prophetisches Wesen.² Wenn Jesus also Mk. 3, 2 ff.; 12, 15 seine Gegner durchschaut, Mk. 9, 33 f. vom Rangstreit der Jünger und Mk. 12, 43 f. von der Armut der Witwe weiß, so sind diese Stellen Belege für ein prophetisches Jesusbild, auch ohne daß das Wort „Prophet“ begegnet.³ — Weiter sind uns von Jesus prophetische Heilsverheißungen, Schelt- und Drohworte, Mahnreden und Weissagungen überliefert. M. stellt das hierher gehörige Spruchgut, soweit es mutmaßlich authentisch ist, zusammen⁴ und schenkt dabei dem Drohwort gegen den Tempel besondere Beachtung, da es offenbar mit die Ursache des Einschreitens des Synhedriums gegen Jesus war.⁵ Seine Urform war die von Mk. 13, 2, also eine rein prophetische Unheilsweissagung ohne Beziehung auf Jesu Person.⁶

1) S. 11, vgl. Klostermann. Markus, S. 59. 2) S. 11 ff. 3) S. 12. 4) S. 13 ff. 5) S. 16 ff. 6) S. 17 f.

Andere Stellen zeigen Jesus nicht als einen Propheten, sondern als den Propheten, nämlich den, der die Heilszeit (im nationalen Sinne) heraufführen soll.⁷ In der Einzugs Geschichte Mt. 21, 1ff. stehen nebeneinander die Titel „Sohn Davids“ und „Prophet“; der letztere ist also mit messianischer Hoffnung erfüllt.⁸ Offenbar vertrat diese Meinung von Jesus nicht nur die Menge, sondern auch seine Jünger; Mt. 10, 4 berichtet von einem Zeloten unter ihnen⁹, und wenn die Emmausjünger Erlösung von Jesus erwarten, so meinen sie damit nationale Befreiung; denn diesen Sinn verband man im Judentum mit dem Wort.¹⁰ Erst nach seinem Tode haben sich die Treugebliebenen um ein neues Verständnis seines Wirkens bemüht¹¹, wie die Antwort des Auferstandenen Lk. 24, 25 ff. zeigt. — Die gleiche nationale Erwartung liegt der Zusammenstellung mit Mose Acta 3, 19 ff. und 7, 35—37 zugrunde.¹² Auch die Wunder Jesu sollen ihn als den messianischen Propheten ausweisen¹³; die Emmausgeschichte redet ausdrücklich davon, die Stephanusrede setzt es voraus, wenn sie neben dem Hinweis auf die Wunder Mose die Behauptung bringt, Jesus sei der Mose entsprechende Prophet. Freilich werden politisch-militärische Wunder von Jesus nicht erzählt, und ausdrücklich wird eine Beziehung zur Mosezeit nur bei dem Wunder der Speisung aufgezeigt (allerdings nur bei Johannes); aber auch die Heilungen Jesu sind entsprechend zu verstehen, denn sie gelten offenbar als Zeichen der anbrechenden Idealzeit mit ihren paradiesischen Zuständen, und solche herrschten nach spätjüdischer Vorstellung auch in der Wüstenzeit bis zur Anbetung des Kalbes. Bemerkenswert ist aber, daß bei den Taten Jesu gleichwohl das Nationale hinter dem Religiös-Sittlichen stark zurücktritt.¹⁴

Doch nicht nur als Seher und Prophet, der durch sein Wort wirkt, und als charismatischer Führer der Endzeit ist Jesus gesehen worden, sondern auch als der wieder erstandene Elias.¹⁵ Das bezeugt nicht nur Mk. 6, 15 a; 8, 28 für Außenstehende, sondern ebenso die Gestaltung einiger Geschichten von Jesus für den Jüngerkreis selbst. Das Vorbild für die Berichte von der Berufung der Jünger¹⁶ ist die Berufung des Elisa durch Elias 1. Kön. 19, 8 ff. Die Gethsemaszene¹⁷ hat ihr literarisches Vorbild in der Erzählung von Elias' Flucht vor Isebel 1. Kön. 19, 3 b—9 b; und die Perikope von den ungastlichen Samaritanern¹⁸ verarbeitet das ebenfalls aus der Eliasbiographie (2. Kön. 1, 9 ff.) stammende Motiv der Bestrafung derer, die einem Gottesmann feindlich gegenüberstehen. Diesen besonders

7) S. 18 ff. 8) S. 20. 9) M gibt nach S. 20 auch Mt 11, 2 f. den Sinn religiös-nationaler Erwartung; doch gesteht er zu, daß die Auslegung umstritten sei (Anm. 77). 10) S. 21 f. 11) S. 23. 12) S. 23 ff. 13) S. 25 ff. 14) S. 28, 31. 15) S. 31 ff. 16) S. 32 ff. 17) S. 34 ff. 18) S. 36 f.

deutlichen Beispielen ließen sich vielleicht noch andere beifügen, bei denen die Beziehung nicht so sicher ist (z. B. Erweckung des Jünglings zu Nain, Seewandel).

Endlich ist Jesus nach Mk. 6, 14;¹⁹ 8, 28 auch als wiedererstandener Täufer gedeutet worden¹⁹; und zwar wird auch diese Meinung zuerst im Jüngerkreise entstanden sein.²⁰ Jesus hat den Täufer offenbar äußerlich abgelöst, indem er erst nach seinem Tode auftrat; vor allem aber hat er seine Verkündigung von der Nähe des Gottesreiches fortgesetzt. So konnte er auf Grund des damals verbreiteten Glaubens an das Wiederaufleben von Toten wohl für den wiedergekehrten Johannes gehalten werden.

Wir haben nun zu fragen, ob M. mit dieser Zeichnung des prophetischen Jesusbildes in seinen vier verschiedenen Schattierungen dem Befund der Evangelien gerecht wird.

Was die erste Deutung (Jesus als Seher und Prophet im gewöhnlichen Sinne) betrifft, so ist freilich anzunehmen, daß Jesus zu seinen Lebzeiten als Prophet angesehen worden ist, wie es Mk. 6, 15; 8, 28 berichtet wird, und auch das ist richtig, daß seine Redeweise weitgehend die des Propheten ist. Daß aber die christliche Gemeinde Jesus als Propheten zeichnen wollte, wenn sie von seinem übernatürlichen Erkennen erzählte, ist trotz Lk. 7, 39 nicht gesagt; vielmehr ist es sicher göttliches Wissen, das ihm als dem Messias zugeschrieben werden soll.

Wie steht es mit M.'s Belegen für das Verständnis Jesu als des messianischen Propheten? Die Einzugeschichte, wie sie heute vorliegt, will Jesus im Anschluß an Sach. 9, 9 als Messias beschreiben; das Wort vom „Propheten aus Nazareth“ spricht die Volksmenge bei Mt. offenbar, um ihn gewissermaßen vorzustellen: Der, dem hier als dem Sohn Davids zugejubelt wird, ist Jesus, der Prophet aus Galiläa. Auf einen messianischen Inhalt des Prophetentitels darf man daraus also nicht schließen. — Ferner wird eine Beziehung zwischen der Speisungsgeschichte und dem Mannawunder bei den Synoptikern nicht hergestellt, und Mt. 11, 2 ff. greift gewiß nicht auf die Rabbinenaussagen über die Mosezeit zurück, sondern auf die Prophezeiung Deuterojesajas (Kap. 35); eine Entsprechung von Mose und Messias liegt also darin nicht vor. Wo es sich aber wirklich um eine solche handelt, nämlich an den Stellen aus Act. 3 und 7, die Jesus als Erfüller von Deut. 18, 15 zeigen, wird man doch die Auswertung M.'s ablehnen müssen. Von einem Vorrang der Juden dem Heil gegenüber spricht Act. 3, 25 f. aller-

19) S. 38 ff. 20) S. 40.

dings; aber von einer nationalen Beschränkung steht nichts da (das Zitat aus Gen. 22 und das ὑμῖν πρῶτον bezieht doch offensichtlich die Heiden mit ein), erst recht nicht von einem rein nationalen Inhalt²¹ der Heilserwartung. Als charismatischer Führer ist Jesus, „der Prophet wie Mose“, also nicht verstanden. — Auch die Erwähnung eines Zeloten im Jüngerkreis stellt doch noch keinen Beleg für ein solches Jesusbild dar, und daß die Emmausjünger rein nationale Befreiung von Jesus erwartet hätten, geht daraus noch nicht hervor, daß λυτροῦσθαι bisweilen diesen Sinn hat. — Im übrigen ist zu sagen, daß die Gestalt des messianischen Propheten, der die Heilszeit bringt, sich offenbar kaum unterscheidet von der des Messias²²; jedenfalls erscheint das Messianische an ihm wichtiger als das Prophetische.

Daß es die Vorstellung, Jesus sei der erwartete Elias oder der wiedererstandene Täufer, gegeben hat, erscheint nach Mk. 8, 28; 6, 14 f. wohl möglich. Die Berührung mit 1. 2. Kön. in einigen Erzählmotiven braucht aber nicht darauf zu beruhen. Es gibt ja auch sonst vielfach religionsgeschichtliche Parallelen zu evangelischen Stoffen und Uebertragungen wandernder Motive auf Jesus, ohne daß man deshalb derartige Beziehungen annehmen müßte.

Das Ergebnis unserer Betrachtung des prophetischen Jesusbildes nach M. ist also das folgende:

1. Es hat offenbar zu Jesu Lebzeiten die Meinung gegeben, er sei ein Prophet, vielleicht auch speziell den Glauben an ihn als Elias oder Johannes redivivus.
2. In der Urgemeinde verstand man Jesus als messianischen Propheten im Sinne der Erfüllung von Deut. 18, 15, was aber nicht rein nationales Heilbringertum bedeutet.
3. Im übrigen aber hat die Vorstellung von Jesus als dem Propheten im Urchristentum keinen so breiten Raum eingenommen, wie man es nach M.'s Auslegung der Synoptiker annehmen sollte; und das ist ja auch kein Wunder. Der Titel „Prophet“ mußte natürlich gegenüber denen des Messias und des Menschensohnes, die man auf Jesus anwandte, unzulänglich erscheinen.

II. Jesu Ueberlegenheit gegenüber allem Prophetentum.

Von der Unzulänglichkeit der Deutung Jesu als Prophet spricht auch M. selbst, freilich nicht in dem Sinne, daß die Gemeinde diese empfunden hätte. Vielmehr ist Jesus selbst mehr gewesen als alles

21) so M., S. 24. 22) Vgl. M., S. 109, s. unten, S. 111 f.

Prophetentum seiner Zeit, obwohl er Ansätze von diesem übernahm; und so stellt das prophetische Jesusbild der Urgemeinde eine Verengung dessen dar, was er eigentlich war.

Das zeigt M. im Folgenden, indem er dieses prophetische Jesusbild vergleicht mit dem, was wir vom zeitgenössischen Prophetentum wissen. Dazu gibt er zunächst eine Ueberschau über dieses Prophetentum¹, die zeigt, daß es eine sehr vielgestaltige Größe ist. Es gab Ekstatiker unter den Essenern, die Weissagungen auf Grund der heiligen Schriften und Traumdeutungen hervorbrachten², — aber auch außerhalb dieses Ordens, was Sach. 13, 2—6³ ebenso beweist wie das Auftreten des Jesus ben Ananias⁴, der 62 n. Chr. den Untergang des Tempels prophezeite. Spätjüdische Unheilsweissagungen kurz vor 70 stellen Mt. 23, 34 f. u. 37 f. dar; doch traten auch Heilspropheten auf, wie Josephus erkennen läßt.⁵ Aber nicht nur in den letzten Jahren vor 70 spielten Prophetengestalten eine Rolle; am Hofe des Herodes wirkten pharisäische Propheten, die maßgebend in die Politik eingriffen⁶, und auch aus der Zeit nach der Tempelzerstörung gibt es Berichte über prophetische Begabung⁷, die freilich nur noch „ausgesprochene Kleinmalerei“ darstellen.⁸

Neben diesen Sehern und Propheten im eigentlichen Sinne gab es nun noch charismatische Führergestalten⁹, die entweder nach ihrer eigenen Ueberzeugung oder doch nach der ihrer Zeitgenossen mit Gottes Geist gesalbt waren und daraufhin praktisch politisch ins Volksleben hineinwirkten. M. nennt Johannes Hyrkanus, die Freischarführer, von denen Hiskia und Menachem nach ihrem Tode ins Ueberirdische erhoben wurden (man glaubte sie entrückt und erwartete ihre Wiederkehr)¹⁰, nachdem sie mindestens von ihren Anhängern schon zu ihren Lebzeiten als Anwarter auf Davids Thron angesehen worden waren; weiter die messianischen Propheten, die Beglaubigungswunder verhiessen¹¹, und endlich Johannes den Täufer, der im Gegensatz zu allen bisher Genannten Vorbereiter der Endzeit im sittlich-religiösen und individuellen Sinne sein wollte¹² und das kommende Gottesreich als eine sittlich-religiöse Größe faßte¹³, freilich sowohl von seinen Anhängern als auch von seinen Gegnern im national-religiösen Sinne mißverstanden wurde und daraufhin hingeworfen. Die Auffassung von ihm wurde beeinflusst durch die Erwartung des Elias¹⁴, der ursprünglich als sittlich-religiöser Erneuerer galt, dann aber auch als nationaler Befreier.

Mit diesem zeitgenössischen Prophetentum hat nun das Jesusbild der Evangelien nach M. eine Reihe von Zügen gemeinsam:¹⁵

- | | | | | | |
|--------------|--------------|----------------|------------|---------------|-------------|
| 1) S. 41 ff. | 2) S. 42 ff. | 3) S. 45 f. | 4) S. 47. | 5) S. 52 ff. | 6) S. 57 f. |
| 7) S. 58 ff. | 8) S. 60. | 9) S. 60 ff. | 10) S. 79. | 11) S. 82 ff. | 12) S. 89. |
| 13) S. 91. | 14) S. 92. | 15) S. 104 ff. | | | |

Jesu seherische Einsicht sowie seine Heils- und Unheilsweisagungen verbinden ihn mit den gewöhnlichen Propheten.¹⁶ — Wo er als charismatischer Führer erscheint, mischen sich die Glaubensformen vom Messias und vom Propheten; das entspricht dem Nebeneinander bei den Zelotenführern, von denen die einen als Propheten, die anderen als Messiasanwärter auftreten.¹⁷ Freilich ist im Bilde Jesu aus dem Nebeneinander ein Ineinander geworden¹⁸, und zwar darum, weil von ihm keine authentische Aussage in einer der beiden Richtungen vorlag. Daß man die Zelotenführer als Konkurrenten Jesu betrachtete, Mk. 13, 22¹⁹, Act. 5, 35—39²⁰, Lk. 2, 1(!)²¹, ist ein weiterer Beweis für die Verwandtschaft, in der man ihn zu ihnen sah; ferner hat er das gleiche Geschick erlitten wie viele von ihnen²², und der Wiederkunftglaube begegnet bei den Anhängern Hiskias, Menachems und vielleicht noch anderer ebenso wie bei denen Jesu. — Mit dem Täufer endlich berührt sich Jesus, der selbst aus dem Kreise der Täuferanhänger hervorging, im sittlich-religiösen Gehalt der Verkündigung und der Lösung von nationaler Beschränkung; weiter übernimmt er die Taufe, tut Wunder wie wohl auch Johannes (Mk. 6, 14) und fällt wie jener dem Mißverstehen seiner Jünger zum Opfer, die zwischen national-religiöser und sittlich-religiöser Verkündigung nicht zu scheiden wissen.²⁴

Während das prophetische Jesusbild der Gemeinde so mannigfache Beziehungen zum zeitgenössischen Prophetentum aufweist, hebt sich Jesu Person und Werk von beidem ab; er hat „letztlich eigenständig und schöpferisch gewirkt“.²⁵ M. stellt seine Eigenart in vier Punkten heraus:

1. Jesus weiß sich nicht zu nationaler Befreiung, sondern zu sittlich-religiöser Verkündigung gesandt. Daher weist er es ab, ein Beglaubigungswunder nach Art der messianischen Propheten zu tun.²⁶ Vom Täufer, der ja auch sittlich-religiöse Verkündigung bringt, unterscheidet ihn die Gewißheit, selbst Bringer einer neuen, Mose überbietenden Lehre zu sein, wie sie besonders im Jubelruf Lk. 10, 21f. zum Ausdruck kommt. M. erklärt diesen folgendermaßen:²⁷ „Jesus hat den Vater prophetisch erkannt, darum ist er der Verkünder einer neuen Offenbarung, die er nur dem zuteil werden läßt, den er für würdig der von ihm erfahrenen Gemeinschaft mit Gott hält.“

Was M.'s Belegstellen betrifft, so spricht die Zeichenforderung nicht von einer Ablehnung nationaler Befreiung.²⁸ Die

16) S. 105. 17) S. 109. 18) S. 109f. 19) S. 110. 20) S. 111. 21) S. 112.
22) S. 112f. 23) S. 113f. 24) S. 114ff. 25) S. 131. 26) S. 122. 27) S. 123.
28) zur Ausl. s. o. S. 67 d. Unters. über Schniewind.

Auslegung des Jubelrufes entspricht im Wesentlichen derjenigen Grundmanns, die wir auch nicht annehmen konnten.²⁹ Im übrigen ist es natürlich richtig, daß Jesus nicht als nationaler Befreier hat auftreten wollen; aber wenn man sein Sendungsbe-sein demgegenüber dahin formuliert, daß er sich berufen wußte, „eine neue Frömmigkeit zu verkünden“, so ist das zu modern und zu rational gedacht.³⁰

2. Jesus hat zwar zunächst (wie der Täufer) erwartet, daß die Endzeit in kürzester Frist mit einem wunderhaften Ereignis anbrechen werde.³¹ Aber unter dem Eindruck seiner Mißerfolge³² hat diese hochgespannte Erwartung dann nachgelassen, wovon Worte wie Mk. 9,1 zeugen, und dadurch hat Jesus „Zeit und Besinnung gefunden“, „seinem Tod einen heilsgeschichtlichen Sinn zu geben“.³³

Demgegenüber ist zu sagen, daß uns wirkliche Zeugnisse für ein Nachlassen der Enderwartung Jesu fehlen. Mk. 9,1, ein Trostwort angesichts des Ausbleibens der Parousie, ist als Gemeindebildung zu verstehen.³⁴ Daß Jesus von seinem Sterben gesprochen hat wie Lk. 13, 31ff., muß man als möglich ansehen; Mt. 23, 29 ff. ist dagegen von ihm keine Rede, und wenn der Abendmahlsbericht ursprünglich keine Beziehung auf Jesu Tod gehabt hat³⁵, so haben wir auch dafür keinen Beleg, daß Jesus seinem Tode Heilsbedeutung beigelegt habe. Wenn man gar jenes Nachlassen der Erwartung mit Jesu Mißerfolgen zusammenbringen und seine Wertung seines Todes daraus erklären will, so ist doch offenbar, daß man den Evangelien mehr entnimmt als sie sagen. Von einer Entwicklung Jesu wissen wir nichts.

3. Dem sittlich-religiös gefaßten Gedanken vom Gottesreich entsprechend, lehnte Jesus wie der Täufer die Beschränkung des Heiles auf das Judentum ab.³⁶ Was aber bei jenem nur Theorie war³⁷, setzt Jesus in die Praxis um: Er verkündet zunächst seinen galiläischen Landsleuten³⁸; er wendet sich den Ausgestoßenen zu³⁹; er sieht gegen Ende seiner Wirksamkeit „unter dem Eindruck der ihm entgegenschlagenden Feindschaft und Ablehnung“⁴⁰ über die Grenzen seines Volkes hinaus, da er nicht mehr hoffen kann, das Volk als ganzes zu gewinnen.⁴⁰

29) s. o. S. 98. d. Unters. über Grundmann. 30) s. o. S. 100. d. Unters. über Grundmann. 31) S. 124. 32) S. 106. 124. 128. 33) S. 128, vgl. S. 16. Dazu S. 161, Anm. 110. 34) vgl. Bultmann a. a. O., S. 128. 35) s. o. S. 8 f. d. Unters. über Lohmeyer. 36) S. 124, 128, vgl. S. 90. 37) S. 124 f. 128. 38) S. 125. 39) S. 126. 40) S. 127. 129.

Zunächst liest M. hier offenbar wieder zuviel Biographie aus den Evangelien heraus, wenn er sagt, daß Jesu Universalismus die Folge der Ablehnung seitens der Juden sei und erst ans Ende seines Wirkens gehöre. Sodann kann man bei der Hinwendung zu Galiläern, „Zöllnern und Sündern“ doch nicht von einer Ueberschreitung der Grenzen des Judentumes reden. Im übrigen kann Mt. 8, 11 f. wohl auf Jesus selbst zurückgehen; nur ist solches Herzukommen der Heiden schon alttestamentlich⁴¹ und nicht Jesu neuer Gedanke.

4. Jesus sieht das Gottesreich schon gegenwärtig in dem kleinen Kreis von Menschen, der bei ihm aushält, und betont in den Gleichnissen vom Senfkorn und vom Sauerteig das organische Wachsen dieser religiös-sittlichen Gemeinschaft.⁴²

Ueber die Gottesherrschaft als sittlich-religiöse Größe braucht nach dem, was oben⁴³ zu Grundmanns Auslegung des Begriffes „Reich Gottes“ gesagt wurde, nicht mehr gesprochen zu werden. Auch reden die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig nicht von organischem Wachstum⁴⁴ und erst recht nicht von solchem des Reiches Gottes; ihre ursprüngliche Anwendung kennen wir nicht mehr.

Kamen wir oben⁴⁵ dem gegenüber, was M. über das prophetische Jesusbild der Gemeinde ausführt, trotz offenbar richtiger Beobachtungen M.'s großenteils zu einer Ablehnung, so gilt Ähnliches auch von seiner Darstellung der Selbstauffassung Jesu. Zu bejahen ist, daß Jesus sich als Propheten wußte, der das nahende Reich Gottes verkündete und angesichts dessen zur Umkehr rief, abzulehnen aber der allzu moderne Begriff dieses Reiches als einer sittlichen Größe und dementsprechend die Interpretation des Selbstbewußtseins Jesu als des Bringers einer neuen Frömmigkeit.

Anhangsweise ist noch ein kurzes Wort zu sagen über das Verhältnis, in dem die Auffassung von Jesus als dem Propheten nach M. zu anderen Deutungen Jesu steht. Die Tradition von Jesus als dem Lehrer und dem Weisen ist eng mit der vom Propheten verzahnt.⁴⁶ Weiter wurde schon gesagt⁴⁷, daß die Uebergänge zwischen der Anschauung vom messianischen Propheten und der vom Messias und Davidsson fließend sind; M. betont übrigens mit Recht, daß Jesus selbst sich weder den einen noch den anderen Titel beigelegt habe. Zur Vorstellung vom „Menschen“ (= Menschen-

41) Klostermann, Mt. S. 75. 42) S. 127 f. 129. 43) S. 100. (Unters. über Grundmann). 44) vgl. Jülicher a. a. O. z. St. 45) S. 107 ds. Unters. 46) S. 130. 47) s. o. S. 107 ds. Unters.

sohn) äußert er⁴⁸, daß Jesus sich offenbar als „Mensch“ bezeichnet habe, in prophetischem Sinne, vergleichbar dem בֶּן־אָדָם

Hesekiels; erst später sei die Ausweitung ins Transzendente und Jesu Gleichsetzung mit der mythischen „Menschen“-Gestalt erfolgt. Diese Ausweitung sei anscheinend parallel gegangen mit einer ähnlichen des prophetischen Jesusbildes selbst, die der Erhebung Hiskias und anderer messianischer Propheten ins Ueberirdische entsprach. Die Belege M.'s für einen Gebrauch des Titels „Mensch“ im prophetischen Sinne sind Mk. 2, 28; Mt. 8, 20; 11, 19; Lk. 19, 10⁴⁹; von den beiden erstgenannten Stellen aber ist oben gezeigt worden, daß sie ursprünglich vom Menschen überhaupt und nicht von Jesus sprachen, und die beiden letzteren gehören offenbar zu denen, an denen das ursprüngliche einfache „Ich“ durch „Menschensohn“ ersetzt wurde, und zwar in der Gemeinde.⁵⁰ Im übrigen aber wird die Erwartung der Wiederkunft Hiskias u. a., d. h. also die Tendenz, das Bild eines messianischen Propheten ins Ueberirdische auszuweiten, eben darauf beruhen, daß man sie als messianische Propheten mit der Gestalt des Messias-Menschensohnes gleichsetzte; so entstammt die Erwartung, daß der Prophet Jesus als Menschensohn wiederkehren werde, einer Verbindung der beiden Vorstellungen und nicht einer Parallelentwicklung.

Die Selbstbezeichnung Jesu als „Sohn“ hält M., wie schon deutlich wurde⁵¹, für historisch und verbindet damit ähnlich wie Grundmann⁵² den Begriff des Sohnes Gottes „im sittlich-religiösen Sinne des Wortes“. Hierüber ist oben schon gesprochen worden.⁵³

48) S. 130. 146, Anm. 75. 49) S. 66, Anm. 129 u. S. 64 d. Unters. über Schnie-
wind. 50) s. o. S. 40 f. d. Unters. über Lohmeyer. 51) s. o. S. 109: Erkenntnis
des Vaters. 52) s. o. S. 98 d. Unters. über Grundmann. 53) S. 100 f d. Unters.
über Grundmann.

Schluß.

Wir haben die Ergebnisse der neuesten Forschung zu der Frage der Messianität Jesu kennenzulernen gesucht. Vergewegenwärtigen wir uns rückblickend noch einmial das Bild, das sich dabei ergeben hat, so ist der erste Eindruck der einer verblüffenden Vielfalt: Jesus der Menschensohn, der aber von den Seinen z. T. als Messias mißverstanden wird; infolgedessen zwei Hauptströmungen in der ersten Christenheit; Jesus der Erfüller aller Erwartungen, nach seinem eigenen Verständnis ebenso wie nach dem der Urchristen; — Jesus der Menschensohn „vor seiner Macht“, der auf seine Erhöhung wartet, während die Gemeinde ihn bald als den schon auf Erden fertigen Messias ansieht; — Jesus der Verkünder einer neuen Frömmigkeit und der Prophet, der erst von den Gläubigen zum Messias und Menschensohn gestempelt wird —! Was soll man zu solcher Mannigfaltigkeit sagen, und wie ist sie zu erklären?

Die Ursache liegt offenbar in den verschiedenen Ansätzen und Methoden der Forscher. Während Lohmeyer die Konzeption eines göttlich-menschlichen Wesens, ähnlich, aber nicht gleich späteren christologischen Vorstellungen, mitbringt und die bei Mk. gegebene Tradition darnach beurteilt, ob sie zu dieser Konzeption paßt oder nicht, verfährt Otto ähnlich mit der aus der Henochenapokalypse gewonnenen Menschensohnavorstellung. Bei Schniewind überwiegen, wie gezeigt wurde, apologetische und seelsorgerliche Interessen; die Botschaft des Neuen Testaments soll gültig bleiben, und offenbar darum werden geschichtliche Entwicklungen des Glaubens, die die Glaubensinhalte zu relativieren scheinen, nicht gesehen. Grundmann und Meyer endlich tragen wieder eine eigene Konzeption an den Text heran, diesmal eine moderne. Dabei stellt Meyer freilich die Notwendigkeit, zwischen Jesus selbst und dem Jesusverständnis der Gemeinde zu scheiden, deutlich heraus; aber was er faktisch vom Gemeindeglauben scheidet, ist offenbar ein nicht rein aus dem Text gewonnenes Bild Jesu. Grundmann hat außerdem deutlich die Tendenz, Jesus in möglichst starkem Gegensatz zum Judentum zu sehen.

Zu einem historisch haltbaren Verständnis kommt man, so scheint es uns, auf allen diesen Wegen nicht. Wir haben uns daher im Laufe

der Untersuchung stärker auf die Seite solcher Arbeiten gestellt, die ohne vorgefaßte Anschauungen und ohne ein anderes Ziel als die Erkenntnis dessen, „wie es gewesen ist“, an die Texte herangehen. Was Wrede im Vorwort seines Buches über das Messiasgeheimnis sagt, scheint uns der leitende Gesichtspunkt bleiben zu müssen: „Wir können die Evangelien nicht anders machen; wir müssen sie nehmen, wie sie sind“.

Lebenslauf.

Ich wurde am 18. August 1921 in Marburg an der Lahn geboren als Tochter von Prof. Dr. med. Otto Veit und Frieda geb. Meinshausen. Im Jahre 1925 folgte mein Vater einem Ruf nach Köln; dort besuchte ich die Schule und bestand Ostern 1939 die Reifeprüfung am Mädchen-Reformrealgymnasium in Köln-Lindenthal. Nach Ableistung des Pflichtjahres begann ich im Sommer 1940 in Marburg Naturwissenschaften und Theologie zu studieren. Vom vierten Semester an wandte ich mich jedoch ausschließlich dem theologischen Studium zu, und zwar verbrachte ich je ein Semester (das fünfte und sechste) in Jena und Halle, alle übrigen in Marburg, wo ich im Frühjahr 1944 das erste theologische Examen ablegte. Hieran schloß sich nach einer Kriegsdienstverpflichtung das Lehrvikariat in Marburg und im Herbst 1946 das zweite theologische Examen bei der Evangelischen Landeskirche von Kurhessen-Waldeck an.

Während meines Studiums wurde mir die neutestamentliche Arbeit in Marburg besonders wichtig, vor allem diejenige bei Herrn Prof. Bultmann. So bearbeitete ich im Jahre 1943 ein von ihm gestelltes Preisthema; aus dieser Abhandlung ist die vorliegende Dissertation hervorgegangen.

Marie Veit

